

El legado narrativo en el diálogo renacentista. Un caso ejemplar, el *Viaje de Turquía*

Ana Vian Herrero

Universidad Complutense de Madrid
avihe@filol.ucm.es

Recepción: 21/06/2015, Aceptación: 09/09/2015, Publicación: 22/12/2015

Resumen

La vaguedad teórica en la que vivió el género dialógico favoreció la apertura a otras formas literarias, pero limitó hasta hoy la comprensión de los textos. El análisis de las relaciones entre el diálogo y sus hipotextos en el *Viaje de Turquía* (relatos de viaje y otras fuentes de información sobre Turquía) intenta poner de relieve la trascendencia que posee el estudio genérico para desvelar las aportaciones más profundas de un diálogo literario.

Palabras clave

diálogo; narración; género literario; *Viaje de Turquía*; Renacimiento

Abstract

Narrative legacy in Renaissance Dialogue. A paradigmatic case, the Voyage to Turkey

The theoretical vagueness in which the dialogic genre thrived contributed to create an opening to other literary forms, but posed an obstacle to text comprehension until today. The analysis of the relationship between Dialogue and its hypotexts in the *Voyage to Turkey* (travel narratives and other sources of information about Turkey) attempts to highlight the importance that the generic study has to reveal the deeper contributions of a literary dialogue.

Keywords

dialogue; narrative; literary genre; *Viaje de Turquía*; Renaissance

Asombra la celeridad con la que se extendió en los estudios críticos el término y concepto que hoy conocemos como «novela» para designar a varias producciones literarias de los siglos áureos bajo esa categoría entonces inexistente.¹ De ahí derivaron, sin duda, inexactitudes y juicios extraños que aún se arrastran. Pero asombra más por contraste con la *damnatio memoriae* del diálogo, un género de discurso literario con realidad cultural y conceptual de amplio arraigo en todas las culturas escritas, documentado con cronología incierta desde siglos antes que las fábulas griegas y que la sabiduría bíblica; que se sepa, a través de copias tardías, al menos en el Egipto antiguo y en la Mesopotamia de entre los siglos XVIII a VII a.C.; un género, entonces —el de la disputa y la controversia en su realización más sencilla—, a la vez didáctico y divertido, conversacional y grave o pesimista, irónico o investigador, que se servía de las habilidades de la dialéctica enlazadas con las reglas de la retórica y de la poesía, y se extendió por todas las civilizaciones del este y del oeste hasta convertirse en cierto modo en un universal, terreno propicio para el comparatismo en la multiplicidad de sus tradiciones. Un género, en fin y por lo que ahora nos compete, muy presente en la cultura hispánica y especialmente fecundo —más que el narrativo— en los siglos XVI y XVII.

El exilio de un género

El exilio del diálogo de nuestra crítica literaria derivó en varios tropiezos a la vez: por descontado en el de anacronismo, ya que los autores áureos sabían perfectamente lo que era un diálogo y no confundían el estilo directo o la técnica con el género literario; pero otro importantísimo, por extendido, es el de desplazar el centro de gravedad y conceptualizar estéticamente obras por lo que *no son*, con estimaciones de mérito ajenas a su universo originario, el de autores y lectores:² sin identificar el acto creador decidido por el artista —en su contexto nocional histórico, que es evolutivo—, no puede discriminarse su género literario, y sin hacerlo —o jerarquizarlos en el caso de obras voluntariamente híbridas— no puede conocerse cuál fue el acto ilocutorio primario que un escritor deseó.³ En los

1. Trabajo realizado en el marco del proyecto I+D FFI2012-33903, con sede en el Instituto Universitario Menéndez Pidal (UCM).

2. Entiendo la teoría de los géneros literarios, sin ánimo de entrar en polémicas antiguas, en la doble vertiente más sencilla, asumida al menos desde Todorov (1988: 31-48): como *horizonte de expectativas* que crea en el receptor y como *modelo de escritura*, reglas u «obligaciones» que impone, o al menos sugiere, al autor; bien entendido, también, que «un nuevo género es siempre la transformación de uno o de varios géneros antiguos: por inversión, por desplazamiento, por combinación» (34). Los géneros literarios son históricos y, desde Aristóteles, su primer gran definidor, hasta nuestros días no han hecho más que sucederse los unos a los otros o modificarse entre sí, creando zonas fronterizas. Deben entenderse al menos «como principios dinámicos de producción» (40).

3. La obstinación por clasificar (sin análisis previo, en muchos casos) a obras diversas en «fami-

casos de hibridismo tanto antiguos como recientes, suele decirse con razón que lo importante es comprender la obra, más que clasificarla. No obstante, cuando hay obras fronterizas, es frecuente, con pocas excepciones, observar cómo la polémica del género enmascara problemas mucho más hondos. Los prejuicios instalan entonces, en el mejor de los casos, las evasivas y las ambigüedades en aspectos formales y, poco habituados a unir estos a los significados, se suceden errores de bulto en las significaciones de los textos propiamente dichos. Las zonas y obras fronterizas tienen una riqueza especial y se producen en momentos histórico-literarios de atractivo singular. A la vez, aunque haya mezcla genérica, es raro que las deudas literarias no guarden jerarquía, lo que también condiciona el resultado final. Diversos diálogos renacentistas, unas veces analizados como colecciones de «novelas», otras como tratados, otras como autobiografías, obras dramáticas, etc., encierran la indefinición secular en la que se encontró este género literario. En la segunda parte de este trabajo se verá un ejemplo singular.

La crítica sobre el diálogo es la historia de la difícil conquista de una autonomía analítica, aún no concluida. Durante mucho tiempo, salvo muy escasas excepciones, no se lo consideró un género literario autónomo y, en consecuencia, los análisis no pasaban de glosar los razonamientos o consignar los estrictos contenidos, sin percibir que la forma literaria de presentarlos condicionaba de modo nuclear su recta comprensión.

Cualquier género literario es una realidad viva sometida al tiempo y conserva rasgos formales comunes que se concretan de modo variable en periodos específicos; cualquier género crece, evoluciona, se adapta, experimenta periodos de crisis y de transición, interactúa con otras formas genéricas coetáneas por necesidad de responder a las expectativas de sus lectores, se agota, permanece o se altera, sufre cambios cualitativos y se adapta a distintos soportes materiales que lo difunden en cada periodo. Pero si esto es moneda corriente al analizar los géneros poéticos, narrativos o dramáticos, ¿por qué no al estudiar el diálogo? La tarea aún está por completar en todos los cortes sincrónicos significativos de su historia, desde las culturas antiguas al siglo XXI.⁴ El establecimiento de un corpus —y de sus límites con otros géneros que nacen o se desarrollan a la vez— progresa desde hace pocos años. No es extraño que, dado ese proporcional

lias» que no les pertenecen —y medirlas por raseros que les son ajenos— trae con frecuencia deducciones de criterios de calidad que descalifican a la obra en cuestión porque «no tiene los rasgos» que el estudioso iba buscando, sino otros que el analista por lo general no capta, o los mismos pero con significado diverso en la medida en que se perciben en un sistema literario distinto.

4. Al ocupar ese terreno intermedio y a veces difícil de etiquetar entre *fiction* y *diction* (Genette 1991: 30), donde la interacción de formas y zonas de confluencia pueden desdibujar fronteras, cunde también el desconcierto o el desapercibimiento. Eso y la conocida formalización tardía del género por los retóricos han creado frecuentes problemas de taxonomía, por defecto, por exceso y por ausencia; de ahí procede en buena medida también la cantidad apreciable de diálogos inadvertidos en nuestra historia literaria, desde la Edad Media panrománica a la actualidad.

subdesarrollo teórico, la crítica literaria de las últimas décadas se haya detenido sobre todo en reclamar la especificidad de esa realización genérica y en atender en particular a la escritura de los textos.

De modo paulatino, a partir de la segunda postguerra mundial y sobre todo de las décadas de 1970-1980, consecuencia por un lado del progreso de la lingüística y la teoría de la argumentación, y por otro de los análisis más solventes de tradiciones retóricas,⁵ se ha afianzado la descripción de este género como conjunto textual de larguísima vida en una multitud de lenguas, por tanto no homogéneo, pero sí con unos rasgos formales constitutivos que habían de ponerse de relieve en su perfil unitario y a la vez en toda su complejidad y heterogeneidad. Actualmente, el estudio del género no se limita ya a la idea de tradición y de modelos —referentes muy importantes en algunos periodos—,⁶ sino a la de formalización mimética de conceptos a través de sus líneas de fuerza constitutivas, la retórica y la dialéctica, propias de un género argumentativo. Estas disciplinas, cambiantes a través de los siglos (como las nociones de autoridad o de entretenimiento, los modelos intelectuales, culturales y sociales, las convenciones literarias, los conceptos de imitación o *mimesis* —que codificó al diálogo desde su etapa grecolatina—) se han reconocido por fin como el *alma* del diálogo, como dijera Tasso, y varias corrientes de la lingüística han colaborado en no pequeña medida.

Más allá de rasgos unitarios diacrónicos, el corte sincrónico del siglo xvi es el periodo más fructífero y estudiado de los diálogos ibéricos y europeos; sin embargo, es mucho lo que queda por examinar en las realizaciones variables con las que deslumbra en ese momento. Un periodo excepcional, por la eclosión de géneros, para el estudio de las formas de imitación, de la evolución del entretenimiento, en que se perfilan los principios de autoridad, verosimilitud, aprendizaje, decoro, y maduran los esfuerzos para crear un tipo de lector —muy en especial al generalizarse la imprenta y, con ella, el mercado librario y la necesidad de vigilancia estricta de la lectura—; momento en que cristalizan formas emergentes de socialización y profesionalización de los saberes y las nuevas prácticas de ocio y sociabilidad *tout court* —dentro o al margen de la academia— que la ciudad moderna propicia; tiempo de definición de virtudes civiles en lo ético, educativo, político y económico-social, en que conviven distintos modos de recepción y diversas estrategias para crear nuevos modelos ideológicos, estéticos, culturales y sociales. El periodo es excepcional también por la efervescencia conflictiva de su vida espiritual, el surgimiento de los estados modernos y la necesidad de disciplinar los ámbitos profesionales atendiendo al control de la textualidad y la lectura. En ese contexto, la prosa

5. Una descripción diacrónica del proceso en Vian Herrero (2001).

6. Para la última reflexión sobre el diálogo dentro del sistema clasicista cf. Gómez (2015a: 48-56 en esp.).

experimenta transformaciones profundas y, en general, es frecuente que los géneros tradicionales borren límites pese a la reglamentación de las poéticas; la mutua influencia genera técnicas desconocidas de escritura. El fenómeno es muy visible en las prácticas del relato, del drama o del verso renacentistas, y también lo es en las diversas realizaciones dialógicas.

Es importante calibrar cómo el diálogo puede poner en marcha la imaginación, pues es una literatura que se plantea siempre como ejemplar —en grados variables, sin olvidar la eutrapelia—, lo que obliga a medir las dosis de fabulación y de simple enseñanza en las realizaciones concretas, y a analizar con cuidado las formas en que la hibridación genérica se impone a quienes quieren instrumentalizar el entretenimiento. Ello es consecuencia de la variedad temática inherente al diálogo, y de haberlo entendido como reserva de experiencias de *personae*, almacén de modelos, fábrica de lugares comunes, normas y valores (aceptados o por imponer) al ser humano en cuanto ser social, a partir de un mínimo de dos interlocutores singulares, determinados por la situación y la cronología. El diálogo puede entregarse a un discurso especulativo, a un juego o a una persuasión conflictiva, y une retórica y dialéctica para mejor convencer o enseñar, para mejor modelar la conciencia de los lectores. Gracias al esfuerzo de los humanistas en la difusión de saberes y a su preocupación por el destinatario —que se lee por doquier en los paratextos dialógicos de la centuria—, se crea un público nuevo especialmente atento a ese discurso personalizado; pervive el debate de ideas, incluso a pesar del freno de la censura, apoyado también por las nuevas condiciones de producción del libro. El empleo de la primera y la segunda personas, tan apreciadas en estos siglos por autores y por lectores, la capacidad para dramatizar el pensamiento o presentarlo desde situaciones y personajes literarios que aumentan la identificación del destinatario⁷ garantizan su predicamento en el periodo, pues se concede así al lector papel de espectador activo, pensante, razonador o judicial, que «asiste» a una argumentación y adquiere en su transcurso la posibilidad de madurar su propia opinión. Pero en lo fundamental, los siglos dorados se siguen rigiendo por el sistema aristotélico de los grandes géneros —épica, lírica y drama— y los tres estilos de tradición ciceroniana —ínfimo, medio, elevado—, divisiones que dejaron fuera de la gran taxonomía a la especie dialogal y por tanto retrasaron hasta la plena Contrarreforma la reflexión sobre él. Quizás la *felix culpa* de la tardía codificación permitió al género evolucionar de forma más creativa y no haya que lamentarlo. El diálogo será un termómetro preciso de los cambios que entre los siglos xv y xvii experimentan las lenguas, el público, las técnicas de la ficción y de la dicción, las formas argumentativas, narrativas y dramáticas, las profesiones, los saberes especializados y la reflexión filosófica, religiosa o moral de la modernidad occidental.

7. Gallego Barnés (1992), entre otros. Desde la perspectiva del pensamiento científico de época: Hallyn (1987) y (2004).

Diálogos narrativos

Aunque hoy existe ya una teoría capaz de analizar de forma jerarquizada las técnicas que una argumentación emplea y de deslindar mejor los modos de hibridación sin perder de vista el molde principal, no siempre es sencillo aquilatar la vertiente literaria del texto a la vez que la filosófica, espiritual, histórica, ética o científica; lo que ocurrió desde los mismos comienzos de esta forma de escritura se agudiza a partir del humanismo maduro y, en todas las ramas occidentales, experimenta una evolución diferenciada desde finales del siglo xvi. Comprender en toda su riqueza los diálogos, cumbre en este periodo de la interdisciplinariedad y de la convivencia de formas, es recuperar su lugar en el edificio de los géneros literarios. Por ejemplo, y salvo excepciones, el estudio de los diálogos que integran formas narrativas es aún limitado. La producción crítica reciente es más significativa en el caso de que el diálogo en cuestión integre relatos de más o menos breve extensión,⁸ pero no cuando la narración adopta un protagonismo cierto y sostenido, o incluso cuando se afirma la presencia de géneros literarios distintos dentro de la estructura dialogal, confluencia bien perceptible durante el siglo xvii. También antes: precisamente en un caso en el que luego me detendré, que se ha prestado a planteamientos cíclicos, y donde pueden cruzarse desde antiguo varios extravíos críticos que van desde la teleología al anacronismo.

El marco dialogado como sistema de engarce —aunque no solo— de cuentos con función pedagógica es común entre los antiguos⁹ y durante la Edad Media

8. No mencionaré, por motivos de extensión, otra bibliografía previa sobre diálogos narrativos bien estudiados, pero conviene ver un grupo relevante de trabajos de Jesús Gómez, donde se analizan varios textos en sus formas de hibridismo y en relación con su tradición dialógica quinientista; son, por orden cronológico: (1992), (1993), (1998), (2000: 145-160), (2001), (2013). En (2001) se ocupa de la trayectoria seguida por el marco interlocutivo desde el séptimo de los *Coloquios satíricos* de Antonio de Torquemada (1553), pasando por el anónimo *El Crotalón* (c.1556) y los coetáneos *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce de Otálora hasta las *Noches de invierno* de Antonio de Eslava (1609), a los que pueden añadirse en el procedimiento *Mercurio y Carón* de Valdés, *Diálogo de las Transformaciones*, *Eremitae* de Maldonado y *Viaje de Turquía* (*ibid.*). Una misma corriente de afinidad une a los diálogos seiscientistas de Agustín de Rojas y Suárez de Figueroa, con sus recuerdos vividos, y a los de Eslava, Liñán y Verdugo o Mateo Velázquez: Gómez (1993), (2000: 147, 159-160) y (2001: 265). Vuelve sobre ello en Gómez (2013). Para la evolución desde las colecciones medievales de cuentos con marco hasta Cervantes, cf. también Núñez Rivera (2013: 25-47). Aportación esencial al panorama es la tesis doctoral de Gallego Montero (2010a) sobre los *Diálogos de apacible entretenimiento*, igualmente bien editados por J. Alonso & A. Madroñal (2010). El estudio de Gallego Montero (2010a: 21-287 y 21-96 en especial) es el más completo conocido sobre su condición dialógica; su texto se publica también en edición comercial, con introducción breve, en Gallego Montero (2010b: 1237-1418, la introducción en 1237-1246). Cf. asimismo Costa (1994: I, 263-272) y Close (2000: 258-264). Sobre las intersecciones de otros textos del mismo periodo, cf. Vian Herrero (1997, 1999, con formas narrativas) y Vian Herrero (1994, con relato picaresco y tradición terenciana). Ahora, varios casos en el diálogo europeo en Buron, Guérin y Lesage (2015).

9. Incluso exento de indicaciones espaciotemporales y sin asociarse por obligación al ocio, aunque conserve la misma relación argumentativa con sus relatos insertos (como ocurre en algunos

occidental e hispánica,¹⁰ pero se remodela en nueva dirección durante y a partir del Renacimiento, producto también del interés específico por las colecciones de cuentos y apotegmas con o sin marco.¹¹ Las resistencias a la identificación genérica de los diálogos que insertan relatos no parecen justificadas a la altura de nuestros conocimientos sobre el género diálogo. El hecho de que esta especie literaria convierta a un personaje o varios en narradores interiores de historias vividas, leídas, oídas o presenciadas, que se someten, en el encuentro, a discusión y juicio colectivo, es algo consustancial al género desde sus inicios, independientemente de la tradición o modelo al que el dialoguista se adscriba.¹² Claro es que las relaciones entre el marco dialogístico y el narrativo decameroniano se establecen a partir de determinado momento, como muy bien ha estudiado Jesús Gómez.¹³ Lo esencial para marcar la jerarquía de los géneros será calibrar si el sentido del relato inserto (da igual que sea vivido en persona o vicariamente) se recupera o no desde el marco dialógico —y cómo—, si cumple o no función interlocutiva y argumentativa, si está motivado desde la estructura —no son separables la clave docente y la de entretenimiento—, es decir, si respeta la formalización que la usanza dialógica le encomienda y si se organiza para lograr un fin unitario. La ficción ha sido en este género un ayudante y colaborador de la verdad, y el placer se ha considerado tra-

diálogos de Luciano o Plutarco y en los de san Gregorio, por poner ejemplos especialmente distanciados entre sí en muchos aspectos).

10. Aunque la Edad Media occidental ignore a Luciano, no desconoce otras formas de *mixis*, de parodia, de menipea y de sátira. Un buen ejemplo es el del asno Bursellus del *Speculum stultorum* (fines del s. xii) de Nigellus de Longocampo, que como el personaje de Luciano y de Apuleyo, pero con modelo indio, recorre el mundo en forma de burro realizando una crítica de hábitos y costumbres muy distinta a la del punto de vista dominante. Hay que contar también con la influencia de Varrón, Séneca, Petronio y otros romanos. Además, algunos autores muy respetados desde el siglo vi y hasta el Renacimiento, como Ateneo, Marciano Capella, Macrobio y Boecio, recibieron indirectamente —a través de Varrón— la influencia de Menipo de Gádara, más en algunos aspectos formales y de cultivo de la alegoría que en el tono de su sátira. Durante el siglo xvi la sátira menipea se desarrolla en Occidente sobre todo bajo advocación lucianesca, aunque no fuera ésa la única orientación que el género tomara a lo largo de toda su historia, y aunque la definición de sátira menipea diste de ser unánime. Siempre que aquí se hable de ella será a partir de su poética lucianesca, que sí se acepta como una de las formas más características del repertorio menipeo, al menos sin duda para el quinientista.

11. En época helenística, la síntesis de los cínicos y de la leyenda de Esopo con la literatura oriental y griega (como el *Ahikar*) y con el tema del viaje (que permite una visión satírica de todos los estratos sociales) producen una especie literaria no del todo homogénea: Esopo en la *Vida*, Encolpio en el *Satiricón*, Lucio en *El asno de oro* o *El asno*, el *ódoipóros* de las fábulas, la *Vida de Alejandro* del Pseudo-Calístenes y la *Vida de Secundo*; todos ellos añaden un «toque popular» a la figura solemne del sabio; es el *fármaco* que satiriza: Rodríguez Adrados (1979: I, 660-697 y 1985: II, 531-532 y 636). También esta es herencia para el Renacimiento.

12. Así en Platón, Xenofoonte, Plutarco, Luciano, Petronio, etc., sin olvidar que el *spoudogeloion* está presente ya en los diálogos platónicos y luego domina la sátira menipea: Hirzel (1963²: I, 373-374, 385-390, 436-439; en especial, 385).

13. Cf. arriba nota 8. En Italia hay que recordar la condición pionera —y a la vez bisagra— de *Il Paradiso degli Alberti* de Giovanni Gherardi (c. 1428), ya en vulgar antes de que Alberti escriba *De familia* (1433-1437) y otros diálogos sucesivos; enseguida *La vita civile* de Matteo Palmieri (c. 1439).

dicionalmente una vía al conocimiento. Son más bien derivadas —por imposición de la preceptiva y de la costumbre— las relaciones que los interlocutores mantienen en él —pedagógicas, polémicas o heurísticas—, y jerárquicas, simétricas, irreverentes o corales, tanto en los diálogos de banquete o sobremesa,¹⁴ como en los de camino —recurso, por cierto, también de linaje platónico—. ¹⁵ Lo que mejor diferencia al marco narrativo decameroniano del marco dialogal es, para Jesús Gómez, la mayor o menor «distancia» de los narradores con respecto a lo narrado y la interrupción o no de los oradores.¹⁶ Esto indica que el relato es, indudablemente, *más o menos conversado*. No es poco, pero solo eso, no la obra genéricamente *más o menos narrativa o dialógica*. La jerarquía genérica deberemos establecerla sobre todo a partir de la función argumentativa que las narraciones cumplan, o no, dependiendo de la norma a la que atienden. Los diálogos son espacios creadores de verdades verosímiles en grado variable donde las ficciones actúan como signos de la verdad. El que en algunos periodos el diálogo suela adoptar un espacio y tiempo de ocio para desarrollarse es solo una de las posibilidades de formalización del marco de entretenimiento dialogal, pero lo que sí es claro es que si se elige ese encuadre normativo —más aún si, como en Hidalgo, es en tiempo de Carnaval—, las historias intercaladas serán, por respeto a la convención del decoro, siempre de regocijo, y su eventual sentido ejemplar —si lo hay, y así suele ser—, solo se desprenderá metaliterariamente de la idea, muy generalizada y transhistórica, de que la diversión y la eutrapelia son necesarias para aliviar cargas pesadas de la vida y hasta para el aprendizaje. En otros términos, o procediendo con un ejemplo: si Alcibíades pronuncia su discurso en *El Banquete* platónico en estado de embriaguez, la función de su discurso es, además de un respeto al decoro dionisiaco y

14. De Platón, Jenofonte, Plutarco y, sobre todo, de la nutrida tradición simposiaca cómica en los antiguos; o en los modernos —y limitado al corpus enumerado arriba—, *Convivium fabulosum* de Erasmo, *Il Cortegiano* de Castiglione, *El Scholástico* de Villalón, *Diálogos* de Lucas Hidalgo, *Noches de invierno* de Eslava, etc.

15. *Coloquios de Palatino y Pinciano* de Juan de Arce, *Viaje entretenido* de Agustín de Rojas, *El Pasajero* de Suárez de Figueroa, etc.

16. Gómez (2001: 267). Para él, a medida que el marco se desprende de su función docente y el entretenimiento amplía la funcionalidad, nos hallamos más cerca de los *novellieri* y del *Decameron*, estando ambas tradiciones conectadas (2001: 255, 266 y *passim*). Comparto la conclusión de que «en el periodo de transición de la novela corta del siglo XVI hacia la novela cortesana del XVII, el diálogo es uno de los géneros que contribuyen a formar el modelo estructurador del marco interlocutivo para interpolar relatos o agruparlos dentro de una colección» (2001: 269). También en (2000: 157) destaca la importancia que el diálogo adquiere para los orígenes de la «novela corta». En esa medida, quizás hay que revisar la interpretación exacta de su propuesta de (2013) al decir Núñez Rivera (2013: 20): «Con la decidida apuesta por las burlas y la comicidad gratuita este diálogo [se refiere a los *Diálogos de apacible entretenimiento* de Lucas Hidalgo] se aparta consecuentemente del principio decoroso propio del género dialógico, que aúna al entretenimiento componentes de signo didáctico». El entretenimiento gratuito es un principio decoroso fundacional en el diálogo de linaje simposiaco desde la Antigüedad, en especial en los desarrollos cómicos, y la inclusión reglamentada de secuencias cómicas también es propia de la tradición de banquetes serios, sin ir más allá en el iniciador del subgénero, el de Platón.

a la preceptiva de los simposios, la función de *diversión argumentativa* —en su acepción técnica—, aunque aún existan historiadores de la filosofía que leen «en serio», y como «pensamiento platónico», esta exposición bufa e inolvidable del mito del andrógino. Plutarco lo expresa claramente en sus *Quaestiones convivales* por boca de Filipo:

Y Platón introduce en el *Banquete*, como una comedia, el discurso de Aristófanes sobre el amor y, para terminar, abriendo la puerta principal, nos trae de fuera un drama de lo más variopinto, Alcibíades coronado, borracho y acompañado de una comparsa; luego, su disputa con Sócrates sobre Agatón y el encomio de Sócrates. [...] Luego [= por lo tanto], si aquellos hombres —dijo— que tenían tanto encanto al dialogar, se valían, sin embargo, de digresiones y adornaban sus banquetes con tales bromas, nosotros, en cambio, que nos mezclamos con políticos y comerciantes y, cuando se tercia, con muchos particulares y gente ruda, ¿echaremos de los banquetes un encanto y pasatiempo tales [...]? (VII, 7, 710C-D).¹⁷

Y es que incluso en la tradición simposiaca «seria», la que más decididamente cultiva la eutrapelia,¹⁸ se incluye la diversión moderada en bebida, bromas, gestualidad, citas, espectáculos y bailes (*Quaest. conv.*, I, 4; II, 1; III, 9; VI, 7; VII, 7-8; IX, 1); es conversación de sobremesa grata y variada (V, 5-6; VII, 8), que no excluye temas políticos (VII, 10) ni filosóficos (I, 1; V, 5; VII, 8) en tono apacible y decoroso; el simposio plutarqueo acepta con agrado a Menandro y la comedia nueva (más que la antigua: VII, 8, 712B); disfruta con las bromas, siempre templadas con la seriedad¹⁹ y dichas entre iguales;²⁰

17. «Alcibíades le gastaba bromas a Sócrates por sus atenciones con Agatón. Y también los reyes se alegran con los que les hablan como a pobres y particulares...» (*Quaest. conv.* II, 1, 632A). Asimismo Jenofonte, *Symp.* IV, 18-19. Sobre los no invitados (*ákletoi* y *epikletoi* en la tradición griega; *umbræ* en la romana), paso muy regulado en la preceptiva simposiaca, es aleccionadora la lectura de Jenofonte, *Symp.* I, 13 y Plutarco, *Quaest. conv.* VII, 6.

18. [La filosofía] «por versar sobre la vida es natural que no se desligue de cualquier diversión o placer que entrañe un pasatiempo, sino que esté presente, poniendo en todo medida y decoro» (*Quaest. conv.*, I, 1, 513B). «... las gentes de buen gusto, aun cuando filosofen de una forma directa, en tales ocasiones guían su discurso más por el camino de la persuasión que por el violento de las demostraciones. Pues sabes que, incluso Platón, cuando en su *Banquete* dialoga sobre el fin último, el bien primero, y trata en general de la divinidad, no evita la demostración ni se enceniza, tratando de hacer, según acostumbra, una presa firme e ineludible, sino que se atrae a los hombres con lazos más fluidos, como ejemplos y mitos» (I, 1, 614C-D). «Pero un placer que no esté ligado a ninguna utilidad ni se ajuste al dominio de una tendencia natural no tiene sitio en un banquete de filósofos» (III, 1, 645F).

19. «... los hombres son oradores merced a la palabra, pero que filosofan cuando callan y bromean y, ¡por Zeus!, cuando sufren pullas o las gastan [...]; también es de una inteligencia eminente no parecer filosofar cuando se filosofa y llevar a cabo las tareas de gente seria entre bromas» (*Quaest. conv.*, I, 1, 613F-614a). [El presidente del banquete] «pondrá la broma al lado de la seriedad para que los que son bromistas, de algún modo, se las tengan con algo serio y, a su vez, los que son serios se animen...» (*Quaest. conv.*, I, 4, 621D).

20. Es una constante que las bromas «[...] no por insolencia, sino por cierto juego las hacen los iguales. Si no, exasperan y afligen» (*Quaest. conv.*, II, 1, 634B-C; insiste en VII, 6, 708D).

saborea toda clase de acertijos y enigmas;²¹ concede valor sumo al vino («el vino hace las investigaciones más animadas y más audaces las explicaciones», VII, 2, 700E), porque el tiempo de la bebida está altamente regulado en el simposio.

Para los primeros modernos, ni el hibridismo genérico —por lo general con tradiciones narrativas o dramáticas— en una estructura dialogal definida, ni la dimensión formadora en sentido muy amplio y laxo eran ninguna novedad, ya que existían desde la tradición grecolatina y, a través de la Edad Media oriental y occidental, llegaron a formar parte de su repertorio, al que sumaron influencias de su propio presente. En ese elenco, comprendidas la apertura y adaptabilidad del mensaje a contextos y sociedades diversos, introdujeron a su vez modificaciones y crearon nuevos lazos para adaptarse a necesidades nuevas. La libertad de la menipea para romper, gracias a la mezcla, los límites de los géneros tradicionales fue una importante contribución moderna, y hoy vemos límites rígidos entre géneros que no veían los autores de entonces. El legado es un mecanismo vivo y transformador, una genealogía en la que los escritores se reconocen y que a su vez reinterpretan, no tanto la esclavitud de una autoridad. Por esa vía de compromiso con el presente llegan a transformar tanto el diálogo como el relato moderno breve o extenso, lo que entendido de modo no teleológico llevará a comprender mejor y de forma menos milagrosa la *Segunda parte* del *Quijote*, pero también a no tomar por diálogos, pese a su nombre, una obra terenciana como *Diálogo intitolado El Capón* o la «novela ejemplar» *El coloquio de los perros*. Tanto el género del diálogo como los distintos géneros narrativos, gracias a su confluencia, préstamos, compromisos e intersecciones, ofrecieron a la creación literaria modos más complejos de inventar y descubrir escrituras dialógicas o narrativas alternativas a las existentes, que tendrán importancia para la evolución de ambas especies. El beneficio fue mutuo, no unidireccional; se produjo en los dos sentidos.²² En el origen de esa revolución tardía está la poética menipea de Luciano. Me propongo, sentadas estas bases de diferenciación genérica, analizar a continuación un caso de hibridismo singular que narra *desde* el diálogo, y mostrar las posibles razones y consecuencias de esa elección intencional de género.

21. «[...] incluso la gente vulgar e inculta tras la cena eleva su mente a otros placeres muy lejos del cuerpo cuando plantea enigmas, acertijos y colocaciones de nombres en números simbólicos y, consecuencia de esto, también los banquetes hicieron un sitio a mimos, parodias y a los que representan a Menandro [...], porque la afición a los espectáculos y al saber que por naturaleza hay en el alma de cada uno busca cierto goce y placer propios, cuando nos hemos apartado del cuidado y preocupación por el cuerpo» (*Quaest. conv.*, V, introd., 674A-B).

22. Resulta significativo que las poéticas del *Dialogroman* del siglo XVIII alemán (Montandon 2014: 867-879) no sean muy distintas de lo que la poética del diálogo ha fijado desde hace años como rasgos constitutivos del género.

El *Viaje de Turquía*, diálogo

A esta obra maestra, conservada en cinco manuscritos que dan idea de su aprecio hasta el siglo XVIII, e inédita hasta 1905, le costó trabajo encontrar su lugar. Pese a los méritos indudables de su primer editor, sus puntos de vista y el encanto verosímil de la obra tuvieron alguna responsabilidad. Serrano y Sanz creyó en la condición autobiográfica real de ésta y propuso como autor, con argumentos muy frágiles, al humanista Cristóbal de Villalón, a su juicio trasunto del protagonista.²³ Desde entonces y por décadas, la comprensión del texto giró no solo en torno a su cualidad o no de relato autobiográfico, sino a las especulaciones de autoría, que complicaron el problema y retrasaron la solución. Aunque con algunos antecedentes como Solalinde en su edición de 1919, fue Bataillon²⁴ quien desautorizó de forma más sólida aquella candidatura e insistió sobre todo en el carácter de ficción mistificadora y humorística del *Viaje*, pero al postular la autoría de Laguna —que reelaboró en varios trabajos específicos y fue inquietud hasta el final de su vida—,²⁵ favoreció que los términos de la discusión se mantuvieran largamente más en los aspectos de autoría que en los del estudio literario y genérico, y así lo ha registrado la copiosa bibliografía secundaria.²⁶

Como se sabe desde antiguo, la fecha c.1556-1558 coincide con la que ofrece el códice mejor y más temprano, pero manipulado (BNE3871), al final de la dedicatoria («1 de marzo 1557»), tachada. Este manuscrito contiene también una referencia al año 1558 en fol. 138v. Las intervenciones posteriores en el texto no permiten precisar más la datación, pero se producen en las distintas copias durante los siglos XVII y XVIII. El título vulgata, *Viaje de Turquía*, es el que se ha generalizado desde la edición de Serrano y Sanz, aunque los dos testimonios más importantes solo lo contienen en la hoja de guarda. Tanto este como los demás títulos que ha recibido, antiguos —aunque posteriores a la fecha de composición— o recientes, insisten en la peregrinación del protagonista sin dar una

23. Serrano y Sanz (1905: cx-cxxiii).

24. Bataillon (1937) y luego principalmente (1951-1952), (1952) y (1956), incluidos en (1958).

25. Lafaye (2014: 35-39).

26. No entro, con toda intención, en el asunto de las atribuciones sucesivas (Villalón, Laguna, Ulloa Pereira), ninguna aceptada por unanimidad, aunque no todas sean igual de fundamentadas. La bibliografía sobre ello y sobre todos los aspectos de interés de la obra es muy extensa. Las entradas que se citarán aquí serán limitadas de forma muy estricta, aunque se han consultado de nuevo todas las pertinentes para la ocasión. Para una versión actualizada de la bibliografía general remito a la última (2015^{2rev}, revisión de 2013), realizada por Valero Moreno y Vian Herrero en *Dialogyca BDDH*, nº de registro BDDH195: <<http://iump.ucm.es/DialogycaBDDH/BDDH195/viaje-de-turquia/>> (Última consulta: 27-V-2015). Sobre la condición autobiográfica del texto —y el conocimiento directo de Turquía que a su juicio delata— fue clave la tesis de Markrich (1955), muy documentada en fuentes entonces no bien conocidas sobre materia turca, a la que recurro más adelante; y sobre la naturaleza ficcional del texto marca un cambio significativo, tras Bataillon, la monografía de Ortolà (1983).

idea exacta del desarrollo y contenido completo de la obra,²⁷ lo que tampoco ha ayudado a su delimitación genérica. Al fin y al cabo, como dice la «Dedicatoria», el objetivo es «pintar al vivo... el poder, vida, origen y costumbres [de los turcos] ... y la vida que los tristes cautivos pasan» (pp. 88-89).²⁸ Ambos grandes temas corresponden a las dos jornadas de conversación: cautiverio y fuga (en la tarde-noche del primer día), e historia y origen de bizantinos y turcos, vida y costumbres de los otomanos (la mañana siguiente antes de comer).

Salvo las páginas iniciales, y aun ellas (coloquio preambular, encuentro de los personajes, anagnórisis, inicio de la conversación que prepara ya el relato de las experiencias del cautivo, pp. 99-118), el conjunto de la obra somete a comparación la experiencia de la vida en el mundo cristiano y en el mundo musulmán, pues la información sobre Turquía, que es prioritaria, siempre se coteja con la del imperio de occidente, en especial con la española, más importante como punto de destino. Tras la fuga del protagonista, las páginas que describen su vuelta a través de las islas del Egeo (292-329) y la Península itálica (329-378), siguen enfrentando ambos mundos, con diferente intensidad, y en ellas también se entrelazan los recuerdos 'vividos'.²⁹ El falso apéndice llamado *Turcarum origo* es una breve y selectiva historia de los emperadores bizantinos y turcos que aunque no conservamos ni completa ni en lo que debió de ser su versión originaria, tiene las mismas características literarias e ideológicas, los mismos propósitos informativos, humorísticos y autocríticos, la misma calidad de su lengua y su estilo «hablado» que el resto de la obra que la contiene, y desde el punto de vista editorial aún espera recuperar su lugar perdido para lograr una lectura continua y más completa, que cambia en mucho la interpretación de la forma literaria, dialógica, global del texto, la que aquí se discute.³⁰ De no haberla amputado Serrano y Sanz en su 1ª edición,

27. Valero Moreno (2015^{2rev}; notas 1 a 4).

28. En ausencia de una edición crítica aún indiscutible, se cita aquí por la ed. impresa de García Salinero (1980 y 1985²), poniendo nº de página entre paréntesis en cuerpo de texto. Pese a sus defectos graves —algunos puestos de relieve por A. Carreira (1983) y otros, y solo en algún caso menor corregidos a partir de la ed. de 1985—, esta es hoy la edición de más fácil acceso electrónico: <[29. Sobre el itinerario griego cf. L. Gil y J. Gil \(1962\) y, sobre el italiano, Damonte \(1971\), Meregalli \(1974a\), Sánchez García \(1995\).](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/viaje-de-turquia-la-odisea-de-pedro-de-urdemalas-/0/html/>. Eso me permitirá reducir aquí las citas textuales sin impedir al lector un acceso muy inmediato, si lo desea. En los casos necesarios he cotejado las citas con la ed. de Ortolà (2000) y con los originales (accesibles en <i>DialogycaBDDH</i>, nº de registro BDDH195), pero modernizo las grafías en aspectos irrelevantes para el sistema fonológico-ortográfico de su tiempo.</p>
</div>
<div data-bbox=)

30. Bataillon alude desde muy pronto al problema en sus revisiones del *Erasmus y España* (ed. 1950: 279-280 y ed. 1966: 669, n. 1 y 682); y en (1958: 103-18 y n. 1); (1971: 37-41); además, Meregalli (1974b: 193-201); Vian Herrero (1988: 455-475, 477-478, 481-482 y 492-496); Sevilla Arroyo (1990); Vian Herrero (1991) y (1994); hay ed. crít. exenta por Sevilla & Vian (1989) y por Ortolà (2000), que sigue reservándole el lugar de apéndice en su edición. Bleuca (1983: 143) recordaba a los editores actuales que en cualquier edición «reviste mayor gravedad mantener unas

quizás el estudio sucesivo de la obra no se hubiera escorado de forma tan marcada hacia las peregrinaciones del héroe.³¹

En el *Viaje de Turquía* conversan tres personajes de nombre folklórico parlante: Pedro de Urdemalas,³² escapado del cautiverio de los turcos en Constantinopla, Juan de Voto a Dios y Mátalascallando, los tres antiguos amigos y malos estudiantes de la Universidad de Alcalá que se encuentran en las afueras de una ciudad castellana del camino de Santiago, donde el hipócrita Juan y el cínico Mátalascallando viven asociados en una empresa de fundar hospitales de beneficencia y explotar la caridad pública a la vez que extorsionan a los creyentes supersticiosos. Ambos compadres encuentran en el camino a un peregrino barbado en hábito de monje bizantino; este les dirige la palabra en griego (con el embarazo de Juan, que presume de saber lenguas que ignora, mientras Mata se burla), y por fin les habla en castellano. Quizás el autor se acordó del cap. IX de *Pantagruel* de Rabelais y otros textos.³³

divisiones que el autor no quiso establecer». Cambia el sentido del *Viaje* si se lee con los capítulos introducidos por Serrano y Sanz (más lógicos, de todos modos, que los renovados e igualmente ajenos al autor, de Salinero) que si se lee como obra continua. Otro tanto ocurre si el texto de la *Turcarum origo* se lee fuera de su lugar originario. El peso de la aventura del peregrino dentro del conjunto no es el mismo, pues cobra más volumen la parte informativa de historia, vida y costumbres de turcos y bizantinos en la experiencia lectora.

31. Se ocupan de la condición fronteriza del texto, desde el diálogo: Ferreras (1985), (1989), (2006); Gómez (1988: 80, 138-144), (2000: 21, 76, 88, 122, 128, 141-144, 145-160, 167-168, 186); Trueblood (1988); Hart (2000). Moner (1990) destacó su teatralidad. Hay que celebrar el interés de los trabajos de Ortolà (1983: 147 ss., en particular), Gómez Montero (1985), (1992), Sánchez García (1993), (1994) y Sevilla (1997). Este último insiste: «En todo caso, lo que cuenta es el conjunto, y éste simultanea perfectamente uno y otro componente, de modo que parece imposible distinguir cuál es antes; al menos, cuál prima sobre cuál» [...] «uno y otro elemento corren parejos» (1997: 82 y 83 respectivamente). Aquí no equipararé, en cambio, la parte autobiográfica y la dialógica como si fueran parejas, separables ni simultáneas; analizaré el texto desde el punto de vista genérico, es decir, como diálogo al que la autobiografía y otras especies literarias de las que se sirve se amoldan y subordinan en jerarquía. Esa prioridad genérica que el autor eligió es, precisamente, la que resuelve las tensiones intergenéricas que observaba Sevilla; la presencia de Mata y Juan no es auxiliar sino insustituible para lograr unos objetivos.

32. A los trabajos conocidos sobre la condición literaria de los personajes, puede añadirse una nota sobre el linaje paródico de este Pedro, hijo de Maricastaña, que apoya la condición de *fármaco* satírico de Urdemalas, acendrada por la tradición, como la de Sócrates. En las glosas al *Diálogo sobre la vida feliz* o *Libro de vita beata* de Juan de Lucena se dice de Sócrates: «Glosa. Sócrates, según dize Tulio en la cuarta *Tusculana*, llamó desde el cielo la filosofía, y asentola en las ciudades. Hijo fue de un cantero y de una partera. Solía maravillarse de muchos que procuran hacer de piedras hombres cómo no procuran no hacerse de hombres de piedra» (Lucena 2014: 166, nº 11.1). Fray Domingo de Valtanás insiste en su *Compendio de sentencias morales* (Sevilla, 1555): «Sócrates fue hijo de un albañil y de una partera virtuosísimo. Deste tengo por muy cierto que se salvó» (*ap.* Markrich 1955: 33, n. 31).

33. Cuenta «Comment Pantagruel trouva Panurge lequel il aime toute sa vie»; allí Pantagruel pregunta a Panurge y este le responde en todas las lenguas imaginables; vuelve de Turquía, donde ha estado cautivo (apresado en el asedio de Mitilene) y promete contar sus aventuras (Bataillon 1937: 715). Cf. además Redondo (1989).

En la primera jornada de conversación, Pedro cuenta a los otros dos su cautiverio y fuga, animado por las preguntas y comentarios de sus antiguos amigos, que a su vez le informan de la situación de España durante su ausencia; en la segunda jornada se ocupa de describir a sus compañeros la historia, vida y costumbres de los otomanos, asimismo aderezada por las noticias y datos contrastantes de sus compañeros. Ese es el pacto argumentativo de partida que debe renovarse periódicamente. La conversación sirve para comparar la situación de dos imperios, el turco y —visto desde España— el habsbúrgico, con críticas al primero pero, en general, en desfavor del segundo;³⁴ a la vez, las preguntas de Juan y Mata al muy versado Pedro tienen por objeto aprender de su experiencia para poder seguir embaucando a supersticiosos incautos en el «camino francés». La estrategia es, por tanto, la de una enseñanza paradójica, al revés, no ajena a otros textos del periodo sobre todo de inclinación lucianesca y menipea, que ponen de relieve el uso desviado de los conocimientos, de la erudición o del saber, la curiosidad vana.

El anónimo delata influencias relevantes o coincidencias significativas con crónicas, monografías, informes, opúsculos y correspondencia diplomática coetánea sobre los otomanos que le permiten explorar todas las formas de escribir la historia, incluida la bufa; materia médica, botánica y farmacéutica de procedencias humanísticas variadas; citas bíblicas; materiales de acarreo tomados de misceláneas y libros de curiosidades, o de noticias orales; ecos de obras de Erasmo de Rotterdam y sus seguidores más conspicuos, etc. Su materia turca es de segunda mano y no requiere experiencia vivida. A la vez, organiza literariamente su diálogo teniendo presente al Luciano etnográfico que tanto admiró las descripciones herodoteas de un culto extranjero, al menipeo, al de la burla de creencias y costumbres, al de la polémica antifilosófica y el subjetivismo, la fantasía, los juegos de retórica y estilo, al de varios tipos sociales de maleantes y parásitos y al Luciano arqueólogo e historiador.³⁵ Su historia principal es historia contemporánea, de actualidad —la que el autor defiende, como otros escritores históricos del periodo—,³⁶ la hecha por testigo de vista y experiencia directa. La condición testimonial de la obra probablemente influyó en la opción genérica, pues el juego de las voces dialogales permite reformular la veracidad de un testigo tal y como empiezan a plantearla las corrientes historiográficas escépticas y pirrónicas. La idea de verdad histórica puede enlazar conflictivamente con el *De historia conscribenda* (4, 7, 9-10, 13, 38-39, 41, 49, 60) de Luciano, donde se defiende por ejemplo la obligatoriedad de la experiencia directa (29, 32, 47), el

34. Sigue siendo referencia al respecto Mas (1967: II, 103-155).

35. Para la aportación del lucianismo a este tipo de escritura, con muchos puntos en común entre materia turca y americana, cf. Vian Herrero (2006, en esp. 215-243).

36. Lo mismo piensa Pedro de Navarra en su *Diálogo cual debe ser el cronista del Príncipe*, o tantos historiadores de Indias, los proclives al testimonio histórico, que se amparaban en Heródoto para defender la importancia del testigo ocular sin renunciar a la imaginación.

estilo medio y la *evidentia* (23, 44, 51). Es esta ya la generación bautizada por Bataillon como la de «erasmistas sin Erasmo», la que explotó literariamente al Luciano más variado de los posibles, y sus textos quedaron mayoritariamente inéditos en sus días, aunque no por ello desconocidos por completo. El autor, según una parte de sus estudiosos, va seguramente más allá del erasmismo templado o del que con política oportunista protegió la corte de Carlos V en los primeros años de su reinado, y se sitúa en posiciones heterodoxas, en especial por su sátira política, social y religiosa demoledoras y por su humor desenvuelto, junto a sus afirmaciones escépticas. Esas estrategias se miraban con ojeriza en la España tridentina, y se asociaban ya a la marginalidad y la desafección.

Varios aspectos configuran al texto como dialogal, pero los recursos miméticos y caracterizadores típicos de este género menudean como en pocos diálogos del Renacimiento europeo, alcanzando una intensidad y un tratamiento artístico solo comparables a los de algunas obras maestras de la historia del diálogo occidental. La caracterización de los interlocutores, con marcas individuales para cada enunciador, considera el estado, experiencia y tiempo de cada uno, junto a los accidentes externos que los determinan; los tres se dibujan sin intervención del narrador a través de su comportamiento durante la conversación, el registro de lengua elegido, los apartes, las acotaciones creadoras del cronotopo, la mímica, gestos y atmósfera de la charla; todos estos aspectos son de riqueza notabilísima. Combina el autor técnicas argumentativas socráticas, ciceronianas y lucianescas, dominando por su humor las últimas, y ofrece, así, uno de los más brillantes diálogos morales y de pasatiempo creados por el occidente de intención reformista.

Sabemos dónde y cómo se desarrolla la conversación, qué gestos la acompañan, qué horas la construyen —e incluso cómo discurren las horas—,³⁷ cómo van vestidos o cómo se mueven los personajes, qué cambios de ánimo experimentan, etc. La charla puede llegar a dignificar de forma nueva la vida cotidiana, presentada como un tejido de causas y efectos. Los interlocutores comentan cuanto encuentran en su camino o cuanto Pedro recuerda de su ruta, proliferan las digresiones y las contaminaciones de especies literarias habituales en la literatura menipea, pero todo ello aparece en un orden selectivo y debidamente graduado para cumplir con las premisas previas de la argumentación, el pacto argumentativo (inicial y renovable), el desarrollo progresivo y el fin unitario que todo diálogo persigue. La contaminación y transposición de géneros, principios rectores de las producciones lucianescas presentes asimismo en otros relatos,

37. Esto es llamativo en el *Viaje de Turquía*. El espacio y el tiempo de los diálogos suele ser conceptual, argumentativo; si existen indicaciones son siempre pertinentes para el desarrollo de los razonamientos y precepto de retórica. El grado de detalle en el compás de las horas de este texto indica que esas conversaciones establecen una relación con la realidad externa e introducen la perspectiva. Lo mismo puede decirse de espacios, gestos o estados de ánimo.

textos dramáticos y diálogos del periodo, no hacen desaparecer la estructura dialógica básica.³⁸

Entre los definidores de la sátira menipea, poco concertantes entre sí, se acepta ya mayoritariamente la idea del tránsito desde el *prosimetrum* a las variedades modernas de una prosa polimórfica y dislocada por la contaminación de géneros. Asimismo hay acuerdo en algunos rasgos: el humor característico y para entendidos, que parodia asuntos importantes, el peso del diálogo o el envite polémico. De las características propuestas en concreto por Bajtín³⁹ interesan para el *Viaje de Turquía* sobre todo las que remiten a su linaje lucianesco: el humor paradójico muy elaborado, el recurso al diálogo y a los géneros intercalados (estos en distancia paródica respecto al género principal y aportando su diversidad de discursos y tonos), la primera persona narrativa incluida en la parodia, la antítesis o el oxímoron constructivos, el relativismo de puntos de vista, el desenmascaramiento y la inversión de situaciones, la fantasía y la atmósfera de actualidad. Importa asimismo la frecuencia con la que esta tradición pone en solfa, a través de la parodia, el propio discurso intelectual o filosófico, sin excluir nobles objetivos. De todo ello hay en este diálogo.

Dado el volumen que cobra la peregrinación del héroe principal, Urde-malas, responsable del entendimiento del texto como autobiografía, conviene abordar antes algunas cuestiones.

Ámbito de la conversación y tiempo y espacio del yo fabulado

Lo primero que se debe diferenciar es el cronotopo del marco y el de la odisea personal del cautivo. El tratamiento literario de las coordenadas espaciotemporales de la conversación está en armonía con el tema tratado y con la posición ideológica defendida en cada charla, algo habitual en los diálogos, pero esta vez en clave irónica. Ese espacio y ese tiempo, con frío invernal, evolucionan a lo largo de las dos sesiones o jornadas, desde el camino francés a la morada de Juan, muy lejos del *locus amoenus*. El traslado a la casa, donde cenar, más que diálogo simposíaco

38. Por ejemplo el *Mercurio y Carón* de Alfonso de Valdés, tiene una marcadísima presentación dramática, como otros coloquios de muertos, o como los diálogos terencianos de Juan Luis Vives; la *Sapientis inquisitio* de este autor o el *Colloquium elegans* de Juan Bernal Díaz de Luco llegan a ser una sucesión de escenas dramáticas sin dejar de ser diálogos. Sobre estos dos últimos, cf. Gómez (1988: 147-148).

39. Bajtín ([1963] 1988: 151-171), que en modo alguno convierto en preceptiva general, pues no considero que el diálogo sea elemento indispensable para definir a toda la menipea —como también pensaba N. Frye—, aunque sus realizaciones en el siglo xvi hispánico sean principalmente dialogadas. Síntesis más recientes (Valdés 2006: en esp. 193-203; Correard 2014: en esp. 955-956) vuelven sobre el tema de manera parecida. [Ya concluido este artículo, acaba de publicarse una monografía que por fin sistematiza algunas tendencias principales del diálogo del siglo xvii en su segunda mitad; son importantes sus reflexiones para delimitar sátira menipea y diálogo en ese periodo: Gómez (2015b: 65-86)].

en sentido estricto —pues no respeta su codificación— ha de entenderse como uso significativo del motivo, para recapitular, acentuar el aspecto de entretenimiento y ocio y someter sus temas a la receta útil de la convivialidad. La noche, salvo en un breve lapso, no es aquí ámbito de conversación sino de descanso.

El tiempo del personaje privado, concreto, que es Urdemalas, asociado técnicamente a un espacio y a sus rasgos como héroe,⁴⁰ no es un tiempo biográfico estricto, sino una selección de las experiencias más insólitas, curiosas y educativas de todas las vividas, aquello que lo ha hecho como en el presente es; es decir, este yo fabulado selecciona lo que cree suficiente para explicar su imagen posterior, la de la conversación; son experiencias con distinto grado de concentración y desarrollo. Como prueba sirve la amplificación subjetiva del tiempo que relata la crucifixión vesánica de un cristiano húngaro (p. 240) frente a la *abbreviatio* rapidísima situada al final, donde resume el viaje en dos líneas evitando el trayecto de Francia hasta la ciudad en la que se encuentra:⁴¹ a Pedro ahora ya no le parece significativo el *detalle* que tanto cultiva a la zaga de Luciano, además de que está verosímelmente agotado de contar. Pero ese tiempo pasado de Urdemalas es una serie irreversible de peripecias que deja marcas sobre él, aunque la cadena de ellas no se enhebra aquí en una sucesión temporal ilimitada, como ocurre cuando aparece en diálogo el artificio transmigratorio; es decir, el cambio de Pedro no es cambio de naturaleza (transmigración) y cambio moral, sino solo moral. Al ser referido como experiencia debe transformar espiritualmente también a sus camaradas. El autor mantiene la variedad del modelo narrativo de Apuleyo o el Pseudo-Luciano sin aumentar los mecanismos fantásticos y cuidando la verosimilitud.

Las concordancias o discordancias azarosas juegan un papel y el personaje privado se mueve como observador de un espacio cotidiano sin asimilarse internamente a él. Esa cualidad le sirve para observar la realidad de manera privilegiada, como una experiencia más que le permite conocer y estudiar el espectáculo de la vida humana a través de distintos hechos. Al final de la carrera vivida es otro, gracias a su acumulación de saber; saber que no necesariamente otorga en los desarrollos «autobiográficos» una condición angélica o de arrepentido, sino que puede hacer de él un cínico endemoniado, un ser amoral, un rebelde con causa o un acomodaticio, entre otras posibilidades combinadas. Veremos cuáles son las que Pedro desarrolla, pero es claro que su relato quiere satisfacer la curiosidad de dos narratarios muy específicos, dos embaucadores explícitos y asimismo personalizados, receptores también privados e individualizados. Ellos —y Pedro como narrador— son simultáneos a la emisión en el escenario y mo-

40. Para las semejanzas de cronotopo y héroe con la novela antigua de aventuras y costumbres, que posee los mismos dos centros organizadores (camino y elemento biográfico), cf. Bajtin (1978/1989: 246, 261-277). Muy interesantes observaciones en Nolting-Hauff (1983), y cf. también Zappala (1990: 179-187) y Gómez-Montero (1992).

41. «Viénesse luego a San Juan de Lus y a Fuenterrabía, por toda Guipuzcoa y Álava a Victoria, y de Victoria aquí, y de aquí a la cama si os plaze» (p. 378).

mento de la conversación. El estilo es «oral» —y no necesariamente lo es en todas las autobiografías ni en todos los relatos picarescos—, porque este peregrino no escribe sino que habla en situación de camaradería con sus interlocutores.⁴² Pedro, voz o personaje de papel y no peregrino real, ejemplifica consigo mismo, enseña desde la experiencia propia, que debería representar el convencimiento o cura definitivos para sus interlocutores.

En la primera jornada Urdemalas cuenta en primera persona su relato en sucesión cronológica no exhaustiva, de principio a fin, para mejor trabar la experiencia de sus fortunas y adversidades, poniendo en relación unos episodios y otros, pero consciente también de que el orden en un diálogo es pieza clave de la persuasión. Antonio Lulio, en un tratado de estilo ramista sobre las artes del discurso muchas veces citado, al discutir del diálogo lo relacionaba explícitamente con la primera persona narrativa de Luciano, Apuleyo y Lazarillo.⁴³ Pero aquí hablan tres, y es Mata y no Pedro el principal responsable de ese orden cronológico desde el inicio:

Pedro: No sé por dónde me comience.

Mata: Yo sí: del primer día, que de allí adelante nosotros os iremos preguntando [...] (pp. 128-129).

Pedro razona muchas veces en tono de confesión, refrescando la atmósfera de sinceridad imprescindible para el avance del movimiento persuasivo, que incluye implícitamente una idea de evolución. Su cambio se confunde con su peregrinación y determina la imagen definitiva de su vida posterior; se metamorfosea privadamente aunque el mundo no cambie; su mudanza puede así llegar a ser una forma de percepción del destino personal del hombre, de la representación de toda la vida humana en sus principales momentos de ruptura y de crisis; solo de ahí puede nacer la impresión para el lector de estar ante una narración exhaustiva, cuando no lo es en realidad, ni pretende el autor que lo sea más que retóricamente. Como en otros relatos coetáneos introducidos en diálogos, bajo el orden cronológico subyace, en forma de gran argumento de la dirección, otro orden pedagógico y expiatorio: pedagógico hacia sus compañeros; expiatorio hacia sí mismo, que al rememorar *autocríticamente*, y *contrastar*

42. Cabo Aseguinolaza (1990: en esp. 47-48, 53, 65, 69, 104, 115, 119, 125) estudió las diversas posibilidades de presentación de la autobiografía y de su destinatario, con los corolarios que ello tiene en el lector implícito. En el ámbito de otras formas coetáneas de frontera como el *Diálogo de las transformaciones*, *El Crotalón*, *Lazarillo de Tormes*, *Lazarillo de los atunes*, *Baldo*, *El Capón*, etc., cf. Vian Herrero (1994) y (1997/1999). El lucianismo se aproxima cada vez más desde los relatos de transformaciones y las fábulas milesias a la verosimilitud de los mozos de muchos amos: Darnis (2015: 80).

43. Antonio Lulio, *De oratione libri septem*, Basilea, s.f. [pero 1556], p. 502 (en G^a Berrio (1980: 51), referencia luego alegada por varios estudiosos posteriores): «Proxime enim accedit dialogus ad poema quod uocant dramaticum, licet una aliquando tantum persona loquatur, ut docent Apuleius, Lucianus, Lazarillus» ['El diálogo está estrechamente relacionado con lo que llaman poema dramático, incluso si habla una sola persona, como muestran Apuleyo, Luciano, Lazarillo', trad. mía].

con lo que percibe en el camino francés, se ve renacido desde el punto de vista intelectual y moral. La combinación de ambos órdenes está al servicio de la estructura argumentativa y lo mismo ocurre en la segunda jornada, donde la *dispositio* elegida (historia, vida, costumbres) tiene el empeño de comunicar de forma sistemática una información adquirida, y también de adecuarla a los momentos del aprendizaje más ameno y provechoso de sus contertulios, que a su vez desean recibirla igualmente sistematizada. La insistencia de Pedro en la veracidad de su testimonio no afecta solo a sus andanzas como cautivo, pues presenta su crónica y su informe documental de Turquía también como ejemplo de rigor y pintura de primera mano («al vivo»), frente a los farsantes que mienten al escribir (pp. 174, 426, 456, etc.); curioso mecanismo de ironía en un autor que es el primero que «miente», literaturizando hipotextos ajenos. Lo «biográfico» afecta por igual a la segunda jornada, donde se trufan recuerdos del cautivo en medio del informe sistemático (pp. 409-410, 411-412, 425, 481, etc.), y por tanto a la *Turcarum origo*, aunque esta se sirva a ratos del discurso analítico en clave bufa y reduzca la palabra de Mata y Juan. Mata, más que Juan, colabora de cerca con su exigencia de rigor, sus puntas de incredulidad o revelando posibles inconsistencias de la historia (pp. 121, 151, 472, etc.).

La memoria es elemento unificador y de aprendizaje. Los componentes más diversos se integran así estética y literariamente en la estructura argumentativa, y aparece el diálogo como conversación en movimiento, múltiple pero organizada, donde conviven elementos heterogéneos y la variedad multiplica la eficacia persuasiva. Las aventuras elegidas, los conocimientos sobre historia, vida y costumbres de los turcos no están deshilvanados, sino que se ordenan y jerarquizan de acuerdo con lo específico de un diálogo, el programa persuasivo e informativo de los tres interlocutores, que intercambian y comparan noticias y conocimientos integrados en la *prueba* argumentativa.⁴⁴

Urdemalas y sus compadres, o la enseñanza paradójica

Como informante principal, Pedro, superior por su biculturalidad adquirida, es quien detenta el magisterio que ninguno de los otros dos zarlos cuestiona, aunque no reaccionen ante él de idéntica manera. El peregrino andante vuelve

44. Merecerían un detalle que no puede concederse ahora las cuestiones de enunciación, regulación de turnos de palabra y convenciones del intercambio comunicativo, actos de habla organizados en formas variadas, estrategias de implicación y cooperación de los interlocutores, estructuras morfosintácticas dominantes y nexos argumentativos. Atenderé solo a los trazos más generales de la argumentación. Tanto los episodios de diálogo polémico (para dirimir la diferencia), de diálogo pedagógico (para informar y mostrar) y el más cooperativo (que intenta sintonizar paulatinamente puntos de vista, dando un papel más destacado a aspectos menos controvertibles para el conjunto de participantes), con fértiles soluciones intermedias y en escala, se diseñan en el *Viaje de Turquía* como una notable estrategia de persuasión.

transformado y, si bien no ha perdido el humor en medio de las fatigas y de los pesares, habla como buen cristiano.⁴⁵ Sus parlamentos se vuelven progresivamente más amplios, primero por contar su propia aventura, después por entrar en un tema de más enjundia, la historia —que, no hay que olvidar, corresponde en buena medida al falso apéndice que un transmisor bautizó como *Turcarum origo*—, la vida y las costumbres de los turcos, junto a la de los lugares por los que se dibuja su retorno. Depura las técnicas narrativas, descriptivas y expositivas para hacer posible esa transmisión de conocimiento. La experiencia y la condición de testigo ocular le conceden la posibilidad de manejar los argumentos de autoridad y de prestigio, pero sus habilidades serán las responsables de la amenidad, la verosimilitud y la apariencia exhaustiva tanto de su peregrinación como de sus exposiciones de historia, vida y costumbres. Las tácticas que emplea no difieren en nada esencial a lo largo del texto, pero durante la segunda jornada mantiene por mucho más tiempo el uso de la palabra. Sus trucos más característicos son referirse a la falta de interés de la materia precisamente para estimularlo, fingir cansancio y resistencias, simular arrepentimiento o reconsideración de su buena disposición a contar noticias; también practica la agresión dialéctica implicando moralmente a sus viejos condiscípulos y destinándoles frecuentes «puntadas»; exhibe rigor; por último, y lo más frecuente, busca y provoca confirmaciones del seguimiento de sus compañeros, de garantía de su escucha e interés, una de las maneras de hacer progresar la argumentación inherente al género dialogal. A la vez, es duro con la estupidez de sus compadres; es el maestro porque es el que sabe, el que a través de un viaje rico y purificador ha adquirido conocimientos. Sus amigos cobran también una importancia extraordinaria como representantes del destinatario del texto, como «auditorio universal» de la retórica y la dialéctica, o de la teoría de la argumentación.⁴⁶ En fin, los tres personajes del marco, decididamente literarios (y no históricos sublimados como es propio de la tradición neociceroniana), aportan rasgos de humanización e individuación compleja, tienen intimidad y dejan ver sus cualidades y defectos, lo que los convierte en cercanos, concretos, personas de las que se puede aprender más fácilmente que de las figuras abstractas que pueblan otros diálogos más especulativos.

45. La creencia de la crítica en la transformación de Pedro es unánime. Destaco ahora, con variantes: Ortola (1986); Allaire (1988); Pelorson (2010). Son interesantes los paralelos que establece Allaire (1988: 92) entre el aprendizaje iniciático de Pedro de Urdemalas y los de Lazarillo y Guzmán. También Redondo (1989) analiza múltiples técnicas comunes entre el *Viaje* y el *Lazarillo*. Cf. Nolting-Hauff (1987: 181-200). Por otra parte, las alusiones a la astucia y a la vida apicarada de Pedro menudean en la obra (pp. 190-191, 206-207, 333); conoce todos los estamentos sociales de la vida turca, cambia de lugar como figura andariega, practica oficios fingidos, etc. Una interesante conexión entre los comentarios conversados y la autobiografía del falso nuncio de Portugal en Cid (1999: 56, 60, 86, en especial).

46. Perelmann & Olbrechts-Tyteca (1983⁴: § 6, 7, 8).

El interrogatorio de los compañeros de Urdemalas se adecúa en forma y fondo al tema tratado y a la estrategia inicial: peticiones de información, instrumentales, que actúan como verdaderas matrices narrativas o como *definiciones* argumentativas. Hay apostillas que aclaran puntos oscuros, preguntas etimológicas, históricas, sobre materia religiosa, costumbrista, consultas geográficas, etc. Los informes de España que, a su vez, proporcionan al cautivo tienen la disciplina antitética que exige el pacto dialogal planteado por Pedro como contrapartida.

Los papeles argumentativos se distribuyen y evolucionan. En la primera jornada es sobre todo Mata quien orienta la estructura del texto con sus preguntas y comentarios: es quien suele retomar el hilo central de la argumentación, y recordar en qué punto quedaron tras las frecuentes digresiones.⁴⁷ Mata obliga con frecuencia a organizar cronológicamente el relato; hace comentarios de índole moral compartiendo perspectiva con Pedro. Es prototipo de sensatez y libertad de pensamiento en muchas ocasiones, y el otro personaje en el que se proyecta el punto de vista del autor.⁴⁸ También razona con argumentos de experiencia en materia castellana y es un anticlerical zumbón y autoirónico.⁴⁹

Mata tiene un agudo conocimiento de la realidad y un discernimiento crítico penetrante, basado en el sentido común del hombre corriente y «pobre»; es realista, pragmático; entiende por instinto más que por ciencia; incisivo, mordaz y sincero, pero lego: abandonó la carrera aburrido de la enseñanza tradicional. «En vuestra boca no le tiene de faltar un *sino*, como es de costumbre» (p. 100), le había dicho Juan al principio del diálogo. Es desconfiado, reticente, cínico. Hace aspavientos, es incrédulo, tiene salidas de tono y afirmaciones intempestivas que a veces molestan a Pedro. Es muy deductivo. Su inconformismo crítico, más práctico, se diferencia del de Urdemalas, más piadoso o quizás más quimérico, aparentemente más convencido que él de las posibilidades de cambio de personas, sociedades y tiempos. Y es que Mata, pese a ser «corto de vista» y confundir a un árbol gordo del camino con un pobre pedigüeño (p. 100), tiene, como el *fármaco* de la tradición satírica, otro tipo de «ojos»; es hipercrítico y socarrón; su malicia no excluye cierta ingenuidad y candor ocasionales o simulados; mezcla lo alto y lo bajo, lo serio y lo cómico. Es más radical: confiesa a Pedro la verdadera razón del interés de ambos maleantes en el relato (p. 338). Nada escapa a su escrutinio lúcido. Su humor es profundo y de raíz cínica, lucianesca, afecta a todas las esferas de la vida y de la sociedad, empezando por él mismo.

47. Ejemplos de esta especialidad de Mata pueden verse —incluso en la segunda jornada, en la que está adormilado—, en pp. 146, 168, 183, 192, 212, 251, 266, 276, 281, 289-291, 298, 316, 318, 334, 338, 355, 364, 376, etc. Pedro lo elogia por ello: «Gran deseo es el que Mátalascallando tiene de saber, pues tiene tanta atención al cuento» (p. 291).

48. Por lo general Pedro y Mata aparecen unidos ideológicamente, pues el segundo apoya, unas veces *a priori* y otras *a posteriori*, los enfoques de Pedro.

49. Cf. críticas antimonásticas de Mata en varios lugares de la obra: pp. 273 y 276, y en general, en materia religiosa (pp. 265, 322, 347, etc.).

Los chistes no son privativos de Mata en el *Viaje*; el relato de Urdemalas está empedrado de ellos. Pero Mata tiene sin duda un fino sentido para provocar el chiste de Pedro, para fabricarlo él mismo o crear la situación cómica. En asunto de bromas e ironías es inagotable; casi todos sus parlamentos contienen una. Se hace así depositario de la influencia fértil de Luciano y el humor menipeo. Es también adicto al refranero y a la frase proverbial. Sus intervenciones otorgan al texto buena parte de su tono idiomático y de conversación. Manifiesta su rivalidad con Juan sin dejarle descansar con sus pullas. Es el que más apartes pronuncia en la obra; si Juan lo hace alguna vez es solo arrastrado por la fuerza satírica de su compañero. Por eso esta técnica dramática es un eficaz elemento de caracterización dialógica y psicológica de Mátalascallando.

Proporcionalmente habla menos en la segunda parte que en la primera, estrategia paralela al aumento de la actividad de Juan. En la *Turcarum origo* tiene aún alguna intervención más que Juan. Su transformación dialógica, argumentativa, es menos visible que la de Voto a Dios porque él ya era autocrítico desde el inicio y porque comparte puntos de vista con Pedro. Lo que hace a través de la obra es confirmarse, reafirmarse, más que transformarse.

Por su parte Juan, representante en el conjunto del diálogo de la religiosidad oficial, exterior e hipócrita, no convertida en norma de conducta —como ya ha hecho Pedro—, aparece como corrupto, engañador, falso, inculto, egoísta e interesado, acrítico y convencional. Carece de armas para el combate dialéctico. Por eso usa sobre todo la más simple modalidad interrogativa y discipular, que facilita los comentarios irónicos de Mata y las explicaciones de Pedro. Los comentarios y preguntas de Juan son más neutros y desnudos, meras confirmaciones de su seguimiento y por tanto habituales figuras de comunión argumentativa.

Es el más crédulo y el más ingenuo —en su acepción dialéctica y lingüística, no ética—; el menos listo o el más lento, pues pierde muchos de los chistes de sus compañeros (p. 161 y *passim*); a cambio, pretende como pedante pasar por enterado, y con frecuencia solo mete la pata. Fue un estudiante mediocre, con conocimientos inconsistentes y ninguna formación lingüística. Es el *idiotes*, el antihumanista que exhibe su vanidad como falso predicador.⁵⁰ De los tres interlocutores es el menos idiomático en su lengua, aunque sus intervenciones conserven, como toda la obra, tono de amena y familiar conversación; pero su registro denota más claramente su condición de falso erudito, hipócrita y embaucador; mezcla lenguaje coloquial y latín eclesiástico con relativa frecuencia, y lo hace como si entendiera algo, aunque no comprende nada; desde el principio del diálogo queda clara su ignorancia lingüística cuando, ante el griego de Urdemalas, él practica una lengua ininteligible (pp. 106-108) que Mata califica de «negresco» (p. 107). El autor del *Viaje* critica en numerosos lugares la formación

50. La citomanía es un rasgo muy suyo durante toda la obra; cf. un ejemplo similar, entre muchos, en la p. 378, al final de la primera jornada de conversación.

universitaria que se imparte en España, en especial en lenguas clásicas y Juan, en materia de idiomas, es un buen representante del habla «negresca». Su interés en la historia es, sin embargo, ya indudable, porque puede acabar una digresión manifestando impaciencia por recuperar el hilo del relato, tarea que durante la primera jornada desempeña sobre todo Mata. O puede ser el que responde con más vehemencia a las provocaciones y trampas dialógicas de Pedro. Juan recurre a razonamientos emotivos para que Pedro, que solo juega con su atención, no deje de contar. Es más directo —o menos secundario— que Mata en sus expresiones de contento por la información recibida.

De su época de Alcalá solo le quedó cierta habilidad para mentir, pues distribuye reliquias falsas que asegura haber traído de una peregrinación a Jerusalén nunca realizada, lo que se presta a varios chistes continuados en la obra. Aunque una vez desenmascarado sobre el particular, en los inicios, pide fórmulas a Pedro para enmendarse (p. 126), le parece bien la propuesta malévola de Mata de oír el relato de Pedro para hablar con conocimiento de causa y perfeccionar el arte de la zarlería (p. 127),⁵¹ y es lo que hacen ambos durante todo el libro.⁵² La conclusión paradójica es importante: quien ha escuchado a un testigo ocular puede hacerse pasar por serlo. El propio *Viaje de Turquía* es, en manos del anónimo, un ejemplo de ello.

A medida que el texto avanza, Juan empieza a no caer en las provocaciones de Mata y a colaborar en dar estructura al relato. Da síntomas de mayor agudeza al formular, en la segunda jornada, preguntas más variadas y también más hábiles. Hay que recordar que sus preguntas de la primera parte se limitaban al tema de las comidas y, a distancia, las de asunto religioso, no tanto por curiosidad intelectual ni teológica como por recurso para sacar luego provecho en sus estafas. A lo largo del segundo día de charla se observa una transformación dialógica (que no ética o moral) de Juan, cambio que algún transmisor consideró motivo suficiente para «enmendarlo» y hacerlo hablar santamente al final del diálogo. Durante el segundo día, Juan es más moderado e incluso adquiere cierta prudencia que al principio no tenía. En la p. 358 es consciente de su propia ignorancia (y de la sociedad española que Pedro critica), es decir, declina algo en su patriotismo, y tras la disputa sobre Nebrija se achanta, más a la defensiva que nunca antes sobre el particular (pp. 361-363). Ahora pregunta más y mejor; sale de su etnocentrismo y simpleza y es capaz de imaginar, más que de sentir o pensar, que un turco pueda tener virtudes; es más activo y no habla ya solo de lo que más directamente le afecta sino que se preocupa de conocer informaciones

51. «Mata: [...] digo yo, que Pedro de Urdimalas nos cuente aquí todo su viaje desde el postrero día que no nos vimos fasta este día que Dios de tanta alegría nos ha dado. De lo cual Juan de Voto a Dios podrá quedar tan docto que pueda hablar donde quiera que le pregunten como testigo de vista» (p. 127).

52. Los ejemplos son persistentes; solo unas muestras en pp. 338, 360, 379.

de ámbitos muy diferentes: justicia, guerra, ejército, Santa Sofía, fiestas, embajadores, corsarios, etc.

Aquí es donde surge la sorpresa para el lector, al confirmar que Mata y Juan representan un proceso educativo al revés —el segundo sobre todo—, porque no son ya susceptibles de enmienda.⁵³ Los buenos deseos, en el supuesto de que sean sinceros, encuentran obstáculo en unos hábitos de extorsión e hipocresía demasiado arraigados en la persona de Votoadiós. Muy avanzado el diálogo (pp. 349, 368 y 379) se confirma una vez más que su interés gnoseológico en el relato de Urdemalas es, como el de Mata, intrínsecamente ruin y avieso; y lo mejor: Pedro parece asumirlo sin conflictos:

Pedro: ¿Parásceos que podréis hablar con esto de Bolonia donde quiera?

Juan: Sí puedo; mas de los grados no hemos hablado (p. 368).

Si Pedro, que volvió reformado, es consciente desde los inicios (p. 127) de que su relato va a colaborar a mejorar las técnicas de engaño de dos embaucadores, topamos con un importante problema que afecta al sentido de todo el texto: estaríamos ante un *Bildungsroman* —o por mejor decir, *Bildungsdialog*— al revés, donde parodia y paradoja aportan su dosis de ironía y en tal medida ambivalencia. Se ha introducido uno de los elementos principales de la poética lucianesca: el uso desviado del saber, la autoparodia del narrador y no solo el hibridismo formal. Aunque los datos proporcionados por los manuscritos no permitan resolver todas las dudas, sí es evidente —incluso en términos materiales— que el final conservado no pertenecía al *Viaje de Turquía* primitivo. Es más bien una reescritura, un broche de moralismo explícito con el que el reescribiente quiere sellar un diálogo que iba terminándose por simple agotamiento, y en esa medida mucho más acorde con la psicología de los personajes —Juan en particular—, y con la ideología del autor, clausura primitiva eliminada probablemente por cautela; lo previsible es que, aunque el cierre no negara el alcance moral de la sátira, vistiera la enseñanza final de humor y autoirrisión lucianescos, poniendo aún más de relieve la paradoja de una curiosidad malvada, o la simple estupidez humana, dianas clásicas de la menipea. Se establece así un doble mensaje: por un lado, la dificultad de reforma de la vieja clerecía y sus falsos representantes (Juan); por otro, un atisbo de pensamiento crítico y de esperanza intelectual representado por el siempre crítico Mátalascallando. La idea de un

53. Mata, como lúcido y crítico, no es un caso perdido (aunque vive de Juan), y lo demuestra durante todo el diálogo; pero Juan, ejemplo de clérigo corrupto, es ya imposible de redimir; el sermón paulino que entona al final del *Viaje* es una interpolación de un refundidor inteligente que ha captado la transformación dialógica de Juan durante la conversación y pretende hacerla pasar por lo que no es: una transformación ética: Vian Herrero (1988: 473-475). Una porción de la crítica considera, sin embargo, a Juan enmendado: cf. Ortolá (1983: 48-74) y, con visión más problemática, Allaigre (1988).

Juan pedagógicamente transformado gracias a las enseñanzas de Pedro no tiene ni apoyo textual riguroso ni razón de ser estructural y literaria, dada la evolución argumentativa del diálogo.⁵⁴

Podemos encontrar la misma forma de enseñanza paradójica para el lector en el «trastorno de la moral» —empleando los célebres términos de B. Wardrop— de Lazarillo de Tormes y su facilidad para aceptar el estado final de deshonor, o en el aprendizaje invertido que su primer continuador realiza en «otro mundo», el entorno acuático y maravilloso de los atunes. El relato de Urdemalas, odisea según Bataillon, tiene algo de relato épico invertido, o al menos renovado.⁵⁵ La vuelta a su Ítaca castellana encuentra a unos prójimos Mata y Juan que dan a su «gesta» un aire de desengaño y tragedia, también de paradoja irónica, pues un galeote despierto pero ignaro ha logrado el estatuto de médico real y famoso del Turco. Su camino iniciático lleno de peligros lo está también de enseñanzas y por tanto de eventual provecho para sus amigos y, si no ellos —que lo tuercen—, los lectores a su través, que tendrán que aprender a leer entre líneas. El mal estudiante de Alcalá ha aprendido desde la observación y la medicina práctica, y defiende un tipo de educación menos encerrada en los libros y más expedita. Al igual que el parásito de Luciano, el encomio encierra un vituperio, como en el *Guzmán*.

La ambigüedad no es, de todos modos, solo estructural o de comportamiento, y afecta casi a cada página de la obra: cada afirmación, comparación, o hasta explicación léxica (piénsese, simplemente, en la asociación del serrallo con las monjas de clausura de Santa Clara, p. 440), puede encerrar una ironía, una facecia, la subversión de un pensamiento o un *after thought*, lo que dificulta considerarlo no solo como una experiencia autobiográfica, sino incluso como fuente histórica fiable. En lo fundamental, el *Viaje de Turquía* es, también desde su estilo, una espléndida obra satírica.

Como Mata, Pedro es maestro en el uso de la ironía; el relato está a cada paso acompañado de distancia y, a veces, de humor negro.⁵⁶ Si Mata es el que más destaca por los chistes y por imprimir un inconfundible tono de conversación a la obra, Pedro lo hace específicamente por su lenguaje idiomático, por su cultivo del «tercer estilo», por la frescura, humorismo y sencillez solo aparente de su registro, a la vez que por su dominio de léxico especializado en varias lenguas. Es, por tanto, el principal responsable de que el libro se lea «a modo» de diálogo o «a modo» de conversación, incluso cuando se exponen los temas más sesudos y más «secos» —como dice en la historia—, y cuando se emplean técnicas dialógicas más expositivas y platónico-ciceronianas, como ocurre durante la segunda jornada. El cautivo

54. Vian Herrero (1988: 473-475) y (1991: 283-285).

55. Cf. el razonamiento orientado hacia Guzmán en Correard (2010: 45-68) y Darnis (2015: 91).

56. Por ej., p. 415: «... para que se enmiende en lo de por venir [...] le hace cortar la cabeça y envíale a casa».

se dibuja como personaje tanto por lo que dice como, sobre todo, por *cómo* lo dice, pues su lengua es también un elemento caracterizador. De él había dicho Mata:

¡Mirad cómo viene de filósofo y cuán bien habla. [...] Dos horas y más ha que estamos parlando y no se os ha soltado una palabra de las que solíais, sino todo sentencias llenas de filosofía y religión y temor de Dios (p. 123).

El uso de coloquialismos contribuye al decoro de los personajes y a la verosimilitud del texto, pero Pedro lleva una gran ventaja por ser el que más habla. No se excluye el anacoluto, las frases inconclusas o las interrupciones propias de la conversación oral, de modo que la charla se hace más creíble. Insultos, verdades que se dicen «involuntariamente», juramentos, maldiciones, tacos, figuras retóricas con tratamiento cómico, mezcla de lenguaje coloquial y latín eclesiástico... Es importante la comicidad de personajes y situaciones, pero es inigualable la comicidad verbal, la que produce el humor solo con elementos lingüísticos y convierte al libro *también* en una obra de facecias y burlas.

Una característica de Pedro es construir la oración a base de refranes o frases proverbiales reelaborados, o sometidos a crítica (pp. 145-146, a propósito de «La pobreza no es vileza»);⁵⁷ la expresión se carga así de un nuevo valor metafórico y estético. Su modo familiar e idiomático de introducir las pullas comunica una visible impresión de naturalidad a la situación, aunque puedan ser pullas muy elaboradas. Los modismos y frases hechas son constantes; puede incluso hacer bromas de estudiante. Utiliza siempre las lenguas ajenas al servicio de la situación argumentativa y el contexto discursivo, prodiga en toda la obra las aclaraciones lingüísticas y etimológicas.⁵⁸ El uso de términos en otros idiomas, que siempre traduce, contribuye igualmente al decoro situacional y a la verosimilitud. Incluye el latín en sus parlamentos solo como idioma evangélico (pp. 178, 182) o en clave irónica (pp. 113 o 123). La burla de los corruptores de la lengua es constante (pp. 141-143, 254, 480-481, etc.). Las voces o frases turcas son más abundantes en el *Viaje* que en otras obras coetáneas sobre los otomanos, y no se limitan a terminología administrativa, religiosa o geográfica; en parte son de origen árabe o turco-persa, otras proceden del turco hablado e idiomático, con incorrecciones gramaticales, y otras de diversas fuentes escritas, sobre todo de Menavino; en especial en la segunda parte, el calco de términos turcos se produce a partir de fuentes italianas.⁵⁹ Las transcripciones de los amanuenses tienen las irregularidades y vacilaciones gráficas típicas de esos fenómenos en los autores europeos del periodo y, aparte la competencia de cada uno, hay que contar con las dificultades de correspondencia fonética interlenguas o con la procedencia de diversas fuentes orales o escritas.

57. Ortolà (1992). Sobre los refranes en la obra, cf. Combet (1998).

58. Los ejemplos son innumerables. Una muestra en pp. 134-135, 141-142, 225, 256, 307, 332, etc.

59. Markrich (1955: 38).

Además de castellano, turco y latín, se incluyen voces o enunciados en griego, italiano y francés (en una frase donde se han percibido rasgos de gascón). El multilingüismo del texto abarca desde los intentos de traducción fiel de voces singulares, citas o frases entre lenguas distantes, hasta el pastiche paródico en boca del personaje de Juan. La lengua del conjunto de la obra es un recurso de comicidad en armonía con la naturaleza taimada, socarrona y popular de los interlocutores, con la intención satírica del autor y con la naturaleza informativa y no especulativa del tema, sometido al tratamiento retórico de una conversación familiar entre viejos compinches. Pese a las declaraciones de falsa modestia del prólogo, el texto muestra un gran esfuerzo formal y estilístico, una capacidad sutilísima de experimentación con la lengua vernácula para convertir la conversación en literatura —no solo para recuperar un molde clásico— y representa un hito en la maduración artística del español como lengua literaria y de reflexión.⁶⁰

Un mundo de actualidad política y diplomática

La crítica social, religiosa y de costumbres hacen ya del *Viaje de Turquía* una obra de actualidad muy viva, pero el desfile de personajes históricos relevantes contribuye a otorgarle un interés que no pasó desapercibido. La novedad respecto a otras obras de época es hacerlo en diálogo.

Son varios los personajes históricos aludidos, en general de forma exacta, avalada por otras fuentes de información contemporáneas bien estudiadas por Markrich:⁶¹ Zinán Bajá es la figura central y de más relieve, de quien da rasgos físicos y psicológicos; fue el más alto oficial del imperio otomano durante la expedición militar del sultán contra Persia en 1553-1554, almirante de la flota turca (de agosto 1553 a mayo 1554) y conquistador del fuerte de Trípoli y guarnición de la Orden de Malta (en 1551). Junto a él otras figuras de estado como Ibrahim Bajá (p. 182), que reemplazó como gobernador de Constantinopla a Zinán, llegó a ser Gran Visir de 1523-1526 y desarrolló la política de Solimán, participó en el cerco de Viena de 1529 y apareció ahorcado en el serrallo el 15 de marzo de 1556. Rustám, hermano de Zinán, hábil administrador e iniciador de una política financiera eficaz, aunque responsable del aumento de la corrupción entre la oficialía otomana, fue primer visir del Sultán entre 1546-1553, cuando Solimán lo destituye para apaciguar a los jenízaros, que lo hacían responsable, junto con su suegra Roxelana, del asesinato de Mustafá (hijo de Solimán con otra mujer, en Amasia); el *Viaje de Turquía* no presenta a Rustam

60. Sobre la conciencia lingüística, de aprecio general, cf. Martinell (1992). Los últimos traductores al francés (Allaigre & Pellorson 2013: 35-37) quieren poner el acento en reproducir la lengua idiomática.

61. Markrich (1955: en especial 39-80, 159-171), a quien sigo en lo fundamental ahora, otras referencias aparte; cf. Goffman (2002).

en desgracia, sino en el poder y en amor fraterno con su hermano. La hija de Solimán I y Roxelana (antes esclava, a la que el sultán hizo su mujer legal), Mihráh o Mirimah (p. 194), es esposa de Rustán Bajá —ella le ayuda a obtener esa lucida posición— y por tanto cuñada de Zinán Bajá; la princesa Mirimah, apodada «la sultana», tuvo mucha influencia sobre su padre según testimonios de varios embajadores, como asegura el *Viaje de Turquía*: «la soltana que yo curé, que esta tiene hechizado al Gran Turco y haze lo que le manda», p. 438).⁶²

Entre los médicos históricos está Ammón Ugli (o Moshe Hamon), el protomédico judío del sultán (pp. 188, 208, 217, 226, 233, etc.), hijo y padre de médicos, poseedor de una gran biblioteca y muerto en 1554; o el más oscuro Rabi Ochanan. Entre los personajes del mundo financiero de los sefardíes expulsos destacan Gracia Luna y Juan Micas.

Hay figuras del mundo militar y naval: el corsario Dragut («Guterráez» o «Dargute», p. 465), segundo en mando en la batalla naval de Ponza, donde cautivan a Pedro, pero con más experiencia naval que su superior Zinán; Dragut fue hecho prisionero por Andrea Doria (el príncipe genovés también citado en el *Viaje de Turquía*) y rescatado por el sultán cuatro años después por gran suma.

Varias personalidades del ámbito diplomático y varios viajeros entran también en sus páginas: así Giovanni M^a Malvezzi, llamado por Pedro «Juan María» (p. 459), embajador del rey Fernando de Austria cuando en 1551 toma Transilvania a los turcos y encarcelado en su misión (hasta 1553), lo que atestiguan varias fuentes diplomáticas. Aparecen asimismo diplomáticos franceses; uno, en 1543, es Gabriel de Luitz, Barón d'Aramon (nombrado aquí «Mos de Ramundo», p. 459, «Monsieur Raymond» lo llaman también en Italia), quien vuelve en 1546 como embajador de Francisco I, acompañado por los científicos Pierre Gilles d'Alby y Pierre Belon, y con Nicholas de Nicolay a su servicio. Aramon tenía como cometido un acuerdo francoturco para atacar a España en el Mediterráneo y debilitar sus posesiones imperiales italianas; fue figura controvertida internacionalmente cuando intervino en la rendición de Trípoli (agosto 1551) y contra la Orden de Malta (Juan de Omedes), pero no intentó influir sobre el Turco para que desistiera; los españoles y miembros de la orden lo acusaron de traición (y también el autor del *Viaje de Turquía*). Menciona asimismo a Michel de Codignac («Mos de Codoñat», p. 459), cuya boda con una rica griega dice Pedro haber presenciado, que viaja a Constantinopla en 1554 y regresa a Francia en 1556. Y recuerda a un caballero de San Juan que luchó en Trípoli, Flandes y Calabria, italiano y conectado con la fundación de hospitales de peregrinos en Nápoles, Fabrizio Pignatelli («Fabrício Piñatelo», p. 477), muerto en 1578. Además, el *Viaje de Turquía* contiene un documento original diplomático (p. 462), la carta credencial presentada por Antonio Erizzo como nuevo enviado a Constantinopla, que Pedro pone como ejemplo del estilo de la cancillería veneciana, fechada en 16 de abril de 1554. La actualidad de

62. Para las mujeres, en general, del *Viaje*, cf. Ortolà (2004) y Sánchez García (2004) y (2011).

la obra es desde luego rabiosa, considerando la fecha de 1557 que figura en el ms. madrileño más antiguo. Sin necesidad de poner nombres a su autor encubierto, no cabe duda de que este estaba muy al corriente de la política internacional.

A la luz de las relaciones cristiano-musulmanas

Una vez implantada por la Monarquía hispánica la unidad religiosa formal, tras la recuperación territorial al Islam granadino y la expulsión o conversión por la fuerza de los judíos, comienza en la Literatura española el gusto morisco: la moda creciente del Romancero morisco durante la segunda mitad del siglo xv, de larga fortuna literaria tanto culta como de transmisión oral, que poetizaba refinadamente la decadencia del Islam nazarí, culmina también en la narrativa del siglo xvi con la *Historia del Abencerraje y la hermosa Jarifa*, coetánea del *Viaje de Turquía*. Enseguida personajes musulmanes arquetípicos poblarán el teatro, las obras de arte, la literatura de avisos y los pliegos de cordel. La maurofilia literaria se observa también a finales de siglo en obras como *Las guerras civiles de Granada*, de Ginés Pérez de Hita, «Ozmín y Daraja» (incluida en el *Guzmán de Alfarache*), o *La verdadera historia* de Miguel de Luna.

El interés europeo por el Turco es, sin embargo, muy distinto: se trata de un poder nuevo en su apogeo. Su avance en Anatolia y los Balcanes durante el siglo xiv no trajo consigo aún el temor hacia los otomanos ni el desarrollo de una literatura occidental importante sobre ellos. Tras la caída de Constantinopla en 1453 en manos de Mehmed II el Conquistador y la extensión de su imperio por el norte de África, las fronteras de Persia y Hungría, bajo Selim I y su hijo Solimán el Magnífico (*Kanuni* o «legislador»), las incursiones de este en el Mediterráneo y en Austria —que se habían contenido a duras penas en el cerco de Viena de 1529—, hicieron por fin conscientes a los europeos del poder de ese enemigo alarmante. Solimán I reinaba en Constantinopla desde 1522 y dejaba sentir su poder hasta la India, donde amenazó el enclave portugués de Diu en 1538. En el Mediterráneo occidental, Kairadín Barbarroja, señor de Tremecén y de Argel, se declaraba su vasallo y se convertía en jefe supremo de los corsarios berberiscos. Francisco I de Francia buscaba la alianza con Solimán. La presencia turca casi continua en Centroeuropa y en Argel representaba una peligrosa amenaza para el imperio de los Austrias. Por razones históricas y geopolíticas, la explicación de la decadencia del imperio bizantino se asociaba, de manera simplificadora, al mismo avance musulmán, igualando a árabes y turcos y haciendo de ello un enfrentamiento principalmente religioso y de formas de vida y costumbres. La derrota de Bizancio se explicaba como consecuencia de una degradación moral y política, iniciada con la separación del papado, y contemplada desde el lado de quienes habían vencido a los musulmanes en Al-Andalus.⁶³ Llegó a ser asunto general: en toda la Europa

63. Bunes (1992: 92-93) y otros trabajos del mismo autor que figuran en la bibliografía citada

cristiana cunde la explicación providencialista («castigo de nuestras culpas»). Lutero en su panfleto *Vom Kriege widder die Türken* (1529) recomienda unos métodos hacia el Turco semejantes a los que la Inquisición emplea contra los protestantes y, en 1530, Erasmo (*Consultatio de bello turcico*) atribuye su poder no a su valor sino a los vicios de la cristiandad. También Calvino creyó que el peligro turco era un instrumento divino de venganza por la debilidad de los cristianos. Sin embargo, no es igual la sensibilidad ante los otomanos en la Europa del norte en 1530 y en 1550, ni la misma en unas costas mediterráneas amenazadas que en Centroeuropa, ni en momentos de búsqueda francesa de alianza o en periodo en que hacer la guerra a ese imperio implicaba aceptar la dirección de la misma por el emperador católico. La idea de unión de los cristianos con el papa se adueña de muchos europeos, pero no del *Viaje de Turquía*,⁶⁴ que la descalifica en la «Dedicatoria» al rey:

No hay a quien no mueva risa ver algunos casamenteros que dan en sus escripturas remedios y consejos, conforme a las cabezas donde salen, cómo se puede ganar toda aquella tierra del turco, diciendo que se juntasen el papa y todos los príncipes cristianos... (pp. 90-91).

En ese contexto, la fuerza militar y la administración de los turcos admiraban al mundo: un imperio heterogéneo que, a cambio del pago de tributo, acogía a poblaciones diversas, cristianas en su mayoría, y cubría con renegados sus cuadros administrativos, empezando por los visires. Se comprende el interés coyuntural por Turquía, sobre todo en Francia, que busca su alianza para debilitar a los Habsburgo. Se intenta conocer su poder, se estudia su ejército, su organización y costumbres, y florece la literatura geográfica y de viajes, favorecida por la imprenta y por la curiosidad que el siglo xvi tiene por los mundos nuevos.

La Monarquía hispánica distribuía más o menos equitativamente su interés político y bibliográfico entre el Nuevo Mundo americano y Turquía; en Italia, Francia y otros países europeos, interesaba hasta este momento más la Sublime Puerta que América.⁶⁵ Si bien desde el siglo xiv hay viajeros occidentales

de *DialogycaBDDH*, n° BDDH195. Para la imagen de Persia, cf. también Sánchez García (2003: 1588-1589, 1591, 1593, 1596).

64. Delgado Gómez (1987: 36).

65. Atkinson (1969:10). Para el interés en América y en el norte de África, Bunes (1985); Taboada (2004); Gruzinski (2008). Agradezco a la revisión científica de *Studia Aurea* la comunicación del trabajo de Carabias Torres (2010: 26-29 y figuras 7 a 9), donde se matizan los intereses noticieros (relaciones de sucesos fundamentalmente, excluidas las obras literarias) sobre Turquía e Indias entre 1470 y 1850, creciendo en España los segundos a partir de 1550, salvo en momentos muy concretos, en particular durante el siglo xvii. Si pensamos en obras literarias, tratados, etc. (de los que aquí se trata ahora), con canales de difusión distintos a los de la relación de sucesos, la conclusión (cualitativa más que cuantitativa) es bastante clara: la producción española de tratados sobre materia túrcica es dependiente de la exterior en contenidos, por lo demás no siempre rigurosos; la producción española sobre Indias es, al contrario, materia literaria, histórica y científica

a Turquía, que estudió e inventarió S. Yérasimos,⁶⁶ en las décadas centrales del siglo xvi aumentan de forma espectacular las noticias, relaciones de sucesos, panfletos, folletos, relatos de costumbres, cartas muchas veces reeditadas y, desde 1530-1540, se producen numerosos libros. Responden a una necesidad de información. Un antecedente muy difundido, *De rebus Turcicis*, de Laonicus Chacocondyles (Grecia, c. 1470), explicaba ya el crecimiento del imperio otomano y la caída de Bizancio, y Paolo Giovio publicaba en Venecia (1531) sus *Comentarii delle cose de' Turchi*;⁶⁷ esta es la obra de divulgación más conocida y utilizada, pero no original, pues Giovio no estuvo en Turquía, sino que escribió a partir de relaciones de capitanes, soldados, embajadores... según dice él mismo. De él se sirvió Laguna para sus dos escritos turcos y Mexía (*Silva de varia lección*, 1540/1557) para su historia de los otomanos desde los orígenes hasta Mohács (1526). En 1540 el impresor Richer publica *Des coutumes des Turcs* y, en 1542, Geoffroy su *État de la cour du Grand Turc*. El viajero J. Maurand da a la luz en 1544 su *Itinéraire ... d'Antibes à Constantinople*.

El interés fue común en todo occidente y se imprimen libros con valor documental. Entre los testigos oculares está Bartolomeo Georgievitz, húngaro preso en Mohács (1526), que vivió cautivo en Turquía y logró escapar durante la guerra turco-persa; publica su tratado y relaciones sobre las costumbres otomanas, primero en latín (*De Turcarum moribus epitome*, s. f., y reed. 1551; *De turcorum ritu et caeremoniis*, Amberes, 1544), y luego en diferentes lenguas (hasta ochenta y dos ediciones de su miscelánea, la mayoría después de su muerte); L. Domenichi la vertió al italiano y la traducción francesa es de Amberes, 1544 (*La manière et cérémonie des Turcs*), junto a otra obra sobre las calamidades que experimentan los cautivos cristianos en Turquía. Esta fue la fuente principal para geógrafos y cosmógrafos que escribían sobre Constantinopla. Se sirve de ella Sebastian Münster en su refundición latina de la *Cosmographia universalis libri VI* (Basilea, 1545, reed. 1553), con descripción extensa del imperio otomano, historia de sus emperadores,

de primera mano que se exporta, sobre todo a partir de 1550-1560; cuando esta materia indiana es especialmente ideologizada, también se difunde en el exterior con y por intereses políticos.

66. Yérasimos (1991). Para relaciones europeas y visión del Turco, cf. Bataillon (1961) y (1966); Kafé (1968-1969); Yérasimos y Gómez-Géraud (1989); Bunes (1989) y (1995); Goffman (2002); Lawrance (2001); Merle (2003); Carabias Torres (2010). Un panorama reciente de literatura túrca occidental en Thomas & Chesworth eds. (2014: 39-686). Se seleccionan a continuación los textos más importantes para comprender el contexto del *Viaje de Turquía*. Para su materia turca y griega, junto a otras fuentes menores, cf. siempre Mas (1967: II, 103-155), y fundamentalmente Bataillon (1937: 716-717, 725-735), (1952: 121-137, en 1958); Markrich (1955: 45-58, 72-75, 112-149); L. y J. Gil (1962); Corsi Prosperi (1977: 66-90); Piñero Saenz (1982); Redondo (1988); Sánchez García (1992); Polic Bobić (2005); Bunes (2005), y la sistematización de buena parte de lo conocido por Ortolà (2000) en su introducción. Para otros trabajos específicos remito a la bibliografía citada en *DialogycaBDDH*, nº BDDH195.

67. Reeditado en latín como *De rebus gestis et vitis imperatorum Turcarum* en Wittenberg, 1537, traducido al francés en 1538 y al español en 1543.

descripción de Constantinopla e ilustraciones. Sansovino incorporó la miscelánea de Georgievitz sin citarla en su *Historia universale dell'origine et imperio dei Turchi* (Venecia, 1560). También sirvió al *Viaje de Turquía* —a través de la versión de Domenichi— para la profecía de la victoria cristiana sobre los otomanos (en la «Dedicatoria» a Felipe II), para la poesía turca, la ponderación de la sobriedad del ejército en contraste con los cristianos, o para la alusión al «Preste Juan de las Indias» como aliado posible y útil contra los otomanos; Georgievitz además hizo voto de ir en peregrinación a Santiago durante su estancia en el monasterio franciscano del monte Sinaí (1537), y ese detalle fue famoso, de modo que pudo imprimir su huella en el gesto de Pedro en el *Viaje de Turquía*.

En los tratados documentales el deseo de enseñanza no excluía el entretenimiento. Por ejemplo, el gusto por la narración y la fantasía se percibe en G. A. Menavino y su *Trattato de costumi et vita de' Turchi* o *I costume et vita de Turchi di Genovese de Vultri con una prophetia et altre cose turchesche* (Florencia, 1548), dedicado al rey de Francia, reeditado por L. Domenichi (Florencia, 1551), seguido de la traducción italiana de las relaciones de Georgievitz. En su prólogo, entre alusiones tópicas a la pobreza de su estilo, Menavino asegura decir la verdad —de donde según Bataillon lo toma el *Viaje de Turquía*—; el narrador se presenta como un hijo de mercader, capturado con doce años (c. 1501-1504) por Ciamalli en viaje con su padre por Córcega, y presentado a Bayaceto II, abuelo de Solimán, para servir como paje. A su decir, el hijo de Bayaceto, Selim II, lo intentó matar al principio de su reinado, pero se salvó por intervención de su bajá protector; participó en la campaña de Selim II contra Persia; escapó de los cuarteles de invierno de la armada turca en Amasia; volvió por Salónica, Quíos, Sicilia hasta Vultri (provincia de Génova), tras una ausencia de diez años. Menavino escribe varias décadas después de los hechos y, pese a su experiencia directa, se sirve de fuentes secundarias; su tono fabuloso y su estilo no dan la impresión de historia vivida, sino de deseo de presentarse como experto en la intimidad de los turcos por haber ingresado muy joven en el serrallo; lo formalmente «autobiográfico» se limita al principio y al final. A lo largo de cinco libros presenta un cuadro descriptivo de Turquía, su ley religiosa, paraíso musulmán, instituciones civiles y confesionales, justicia, ceremonias de los peregrinos, costumbres, ritos de boda y de iniciación a la fe, vida de Palacio, vida del serrallo, la corte y sus dignatarios, el ejército, los dramas dinásticos vividos en Constantinopla y, en lance novelesco más o menos rudimentario, su huida por Grecia y retorno a su país. Es esta una fuente, en términos muy generales, de la estructura del relato de Pedro en el *Viaje de Turquía* y en especial de la segunda parte, en vida y costumbres. Lo que hizo Urdemalas para huir de Constantinopla es lo mismo que hizo Menavino: la principal actividad de los habitantes de Quíos era el paso de esclavos fugitivos de Turquía, una de las razones para la conquista otomana de la isla.

Más divulgativo es *Dell'origine de' principi turchi et de' costumi di quella natione* de T. Spandugino Cantacuscino (Florencia, 1551), probable fuente secundaria de nuestra obra.

Aunque sin certeza sobre el uso directo, el anónimo castellano también coincide en detalles muy exactos de vida y costumbres con algunas de las informaciones proporcionadas en las cuatro cartas turcas de O. G. Busbecq, el embajador de Fernando I de Habsburgo en Constantinopla en 1555-1561.⁶⁸ Las cartas, redactadas a partir de 1554, circularon por las cortes europeas antes de publicarse en sus *Omnia quae extant opera* (Leiden [Lugduni Batavorum], 1563), y como *Itinera ad Constantinopolitanum et Amasium* en Amberes, 1581. Escritas por un diplomático con inusual capacidad de observación, lucidez y apertura de mente, contrastan con otros escritos como el interesante y lleno de datos *Tagebuch* del también diplomático Hans Dernschwam, antes oficial administrativo en las minas de los Fugger en Hungría; en tanto que coetáneas de las fechas recordadas en el *Viaje de Turquía*, la influencia de estas cartas no es imposible, aunque el punto de vista narrativo no sea el mismo. Coinciden las mismas observaciones sobre limpieza, avidez de dinero, harenes, disciplina del ejército, hospedajes públicos para viajeros, organización de la justicia y procedimiento de la corte, falta de campanas en las iglesias, construcción de casas, culto a san Jorge, preferencia por el yoghurt, preparación de sorbetes, uso de la nieve para enfriar bebidas, orden en las comidas y banquetes oficiales, estima del papel, amor por las flores y los animales, excelencia de los caballos, etc., y son comparables también algunas escenas importantes, como la llegada de una nave victoriosa a Constantinopla o la escena de herborización en las ruinas de Nicomedia en el *Viaje de Turquía*.

Los relatos de viajeros diplomáticos proliferan. J. Gassot, secretario de Enrique II de Francia e informante del embajador d'Aramon, publica *Le discours du voyage de Venise à Constantinople, contenant la querelle du grand Seigneur contre le Sophi : avec elegantes descriptions de plusieurs lieux, villes et citez de la Grece, et chose admirable en icelle* (París, 1550). Su texto fue ampliamente aprovechado por J. Chesneau en *Le voyage de Monsieur d'Aramon, ambassadeur pour le roy en Levant*, quien acompañó a d'Aramon de 1547 a 1552, fue secretario suyo a su regreso a Francia en 1553 y volvió con tareas diplomáticas a Constantinopla de 1553 a 1555; estuvo además seis años en Ferrara en la corte de Renée de Francia. Nicholas de Nicolay trabajó también en 1551 al servicio de d'Aramon en su misión. Publicó su obra (*Dans l'empire de Soliman le magnifique*) diez años después del *Viaje de Turquía*, pero se confirman con él muchas observaciones sobre plazas, edificios, mezquitas y monumentos de Constantinopla y, en el episodio de Quíos, sobre frutas y verduras, la hospitalidad a fugitivos, la belleza de las mujeres y el peculiar peinado tras la moda genovesa.

El orientalista Guillaume Postel, profesor entre 1539-1543 en el Collège Royal y diplomático francés soñador de una paz universal,⁶⁹ protegido de Fran-

68. Markrich (1955: 150-158).

69. Bisello (2012).

cisco I y de Margarita de Angulema, tiene, en cambio, más intereses filosóficos y religiosos en su *République des Turcs* (Poitiers, 1560). Postel consideraba el fondo común de las tres religiones monoteístas y se ocupó de establecer las creencias comunes a las tres. Se inclinaba a pensar que el islam era un flagelo de Dios enviado para destruir la idolatría que preparaba la vía al cristianismo. En los años 30 había conocido en misión diplomática en Constantinopla a Barbarroja, Ibrahim Bajá y varios personajes de la corte otomana. Otros ponían ya de relieve las virtudes de los turcos, en particular la tolerancia: Münster recordaba que los turcos no obligan a nadie a renegar de su religión aunque el Corán les recomiende exterminar a quien la contradiga.

Pierre Belon du Mans, naturalista francés que viajó a oriente entre 1546 y 1549 gracias al patrocinio del cardenal Tournon, escribió con sentido de la observación su *Voyage au Levant. Les observations de Pierre Belon du Mans de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Turquie, Judée, Egypte, Arabie et autres pays estranges* (París, 1553).⁷⁰ Es fuente segura del *Viaje de Turquía* en referencias como el trato de los esclavos y, muy en especial, lo es en todo lo que afecta al Monte Athos y las islas griegas: los monasterios (presentados en el mismo orden), sus costumbres, analfabetismo, número de monjes, su reputación, vestidos, comidas, vida diaria y oficios, hábitos de bebida, etc., con algunas ausencias significativas: no proceden de Belon las descripciones de flora y fauna del Monte Athos y Urdemalas cultiva o recrea más los detalles en lengua y descripción. Belon insistía en que en el imperio turco cada uno vive según su ley, porque lo único que interesa al Turco es ser obedecido, y si recibe el tributo no se preocupa de las almas. Nota también que los otomanos no juran ni blasfeman, ni son maldicientes del prójimo, y que su pundonor consiste en saberse dominar y vivir en paz con los otros: en tiempo de paz dejan sus armas en casa y reservan su braveza para la hora de la guerra. Estas afirmaciones eran críticas dirigidas a los pueblos cristianos de occidente, presentes también en el *Viaje de Turquía*. Entre diversos autores tocados por el reformismo se observa un canto a las virtudes de los turcos para mejor destacar los vicios de los cristianos, tendencia paralela a la que se percibe en la idealización del indio americano.⁷¹ El *Viaje* no desprecia fuentes turcófobas, aunque puede reescribirlas o introducirlas con ironía buscada, verbal o situacional.

Por tanto hay una corriente literaria europea con interés por los turcos, por exotismo y evocación novelesca, pero sobre todo por interés moral, político y religioso: comprender dónde residía la fuerza irresistible de esos infieles. Así circularon, publicadas o manuscritas por todas las cortes europeas, las obras de Georgievitz, Belon, Nicolay, Postel, Busbecq, Menavino, Münster, etc., algunas escritas desde la experiencia directa de sus autores, pero en general producto del

70. *Les observations* de Belon (París, G. Corrozet, 1553), pueden verse en Merle (2001).

71. Bataillon (1966: 453, n. 4).

trabajo erudito de fuentes previas, antiguas y coetáneas; los datos, bien de observación personal o de procedencia libresca, se copiaban de unos a otros. Ni el emperador Carlos V ni su hermano Fernando I de Austria tenían fuerza suficiente para aplacar a los otomanos, y Francisco I de Francia utilizaba la situación para establecer distinto tipo de alianzas con Solimán que debilitaran al imperio habsbúrgico, por lo que esta literatura túrcica florece de modo especial en Francia.

En este contexto hay que situar el *Viaje de Turquía*, que no es un caso aislado en España —aunque sí totalmente distinto—, si se considera que Vicente Rocca, caballero valenciano, publica (en Valencia, 1556) su *Historia en la qual se trata de la origen y guerras que han tenido los turcos desde su comienzo hasta nuestros tiempos... y de las costumbres y vida de ellos*; Rocca también se sirve de fuentes secundarias, según confiesa él mismo, pero es una probable fuente del *Viaje de Turquía*, ya que este reproduce alguno de sus errores.

Pedro Mejía ofrecía en su *Silva de varia lección* una recopilación miscelánea y divulgativa sobre los otomanos. También cabe citar el ms. 2794 de la BNE que trata *De la vida y costumbres de los turcos*, junto a un capítulo de una crónica sobre la Orden de Malta (¿de Gabriel de la Vega?), *Chronica de los Maestros de la religión de San Juan*; ambos dicen haberse informado en las mejores fuentes. En cambio, el autor del *Viaje de Turquía* se presenta como cautivo evadido que cuenta lo que ha visto por sí mismo, y lo cuenta de forma tan verosímil y vivaz que varios investigadores desde Serrano y Sanz lo consideraron una autobiografía no novelada en vez de un diálogo que inserta una narración de viajes (entre otros subgéneros). El *Viaje de Turquía* ha usado autoridades de primera mano, como —seguramente— al diplomático Georgievitz, Belon (de quien toma mucha de la materia sobre Turquía, Asia Menor, Monte Athos y Archipiélago griego), compiladores serios como Münster y vulgarizadores anovelados como Menavino —de quien elige, entre otras, su afirmación en la «Dedicatoria» sobre cómo ha vivido todo lo que escribe—; también divulgadores como Spandugino, Rocca, y otras fuentes secundarias, referentes que aún están lejos de conocerse en su totalidad. Si bien el anónimo toma de Menavino el recurso de hacer describir la vida turca a un antiguo cautivo que la conoce desde dentro, su realización literaria es mucho más original. En cualquier caso, sobre ese cañamazo de influencias múltiples —Mas lo califica de «supercherie documentaire»⁷²—, el autor teje una ingeniosa ficción dialógica de la que depende una narración y varias exposiciones para presentar de la forma más seductora posible el conocimiento nuevo de los turcos que occidente quiere en ese momento poseer. Lo menos importante es si su información es o no de segunda mano, que lo es. Lo originalísimo del *Viaje de Turquía* es su forma, la ambivalencia, la paradoja, la ironía y la ideología que sus páginas desprenden gracias al extraordinario dominio de las posibilidades que el género dialogal ofrecía al estro asombroso del

72. Mas (1967: I, 148).

autor escondido. La España del principio de los «tiempos recios» produjo una obra literariamente excepcional que salía como pocas otras del etnocentrismo y ofrecía una imagen crítica y autocrítica de los dos mundos.

En fechas en que ambos imperios crean sus arquetipos descriptivos y en que avanza la turcofobia occidental e hispana —piénsese, para apreciar el contraste, en *La palinodia de la nefanda y fiera nación de los turcos*, del excautivo Vasco Díaz de Fregenal (Orense, 1547), basado en Giovio y en Pio II (Eneas Silvio Piccolomini), o en la *Descripción general de África* de otro excautivo, Luis de Mármol Carvajal (1573)—, esta visión del islam que trasluce el *Viaje de Turquía*, junto a postulados reformistas sobre las reliquias, el culto a los santos, las misas oídas sin devoción y otros, hacían imposible de publicar el libro al principio del reinado de Felipe II. No se trata ya de una poetización amable de los moros de la Granada vencida, sino de un esfuerzo de simpatía humana y tolerancia para comprender al adversario político en ascenso, solo perceptible en humanistas individuales como Belon o Postel, pero inadmisibles en una Europa y una España que situaban el triunfo de la fe, de *cada* fe, por encima de todo, tarea que debía acometer un imperio, el carolino, puesto en entredicho y escindido desde el punto de vista religioso, que se desangraba y consumía entre guerras confesionales y disputas sectarias; además, una España que se preparaba para Lepanto y vigilaba costumbres e ideas desde el Tribunal de la Inquisición; que revisaba también la política previa de integración y evangelización de judíos y musulmanes.⁷³ El momento es de mentalidad antiturca en toda Europa (también antijudía). Por eso este nuevo camino que abría al conocimiento del islam confrontándolo con una fuerte autocrítica política, religiosa, social de puertas adentro, se cierra nada más estrenarse. Sin embargo, es un excelente testimonio de las posibilidades que ofrecía para renovar el gusto y el exotismo morisco usando materiales de segunda mano.⁷⁴ Cervantes, cautivo verdadero en Argel, descubre treinta años después ese rico filón narrativo.

Argumentación especular

Porque quizás lo más importante sea que la perspectiva del diálogo no es única, Pedro tiene una experiencia, y los dos amigos aportan otra. De la unión de todas nace una nueva. Conviene volver sobre el desarrollo específico de esta argumentación especular.⁷⁵

73. Carrasco (2008).

74. En palabras de Bataillon aún vigentes (1937: 734-735): «...si l'influence du *Voyage en Turquie* a été nulle, sa valeur est de premier ordre et sa signification historique est considerable».

75. Se ha destacado en varias ocasiones la visión de mundos contrastados en aspectos distintos, aunque no siempre en conexión con la elección del género. Cf. entre otros Delgado Gómez (1987); Sánchez García (1997); Alcoba (1998); Balaborca Fattaccioli (2011); Ohanna (2011); Pérez (2000) y (2013).

El antiguo cautivo de los turcos satisface la curiosidad de sus amigos y accede a referir la relación de su cautiverio insistiendo constantemente en su calidad de testigo de lo contado (pp. 144, 179, 253, 283, 312, 327, 365, 461, 476), como hizo Menavino en su *Trattato*, o Luigi Bassani da Zara en su introducción a *I costumi ed i modi particolare de la vita de' Turchi* (s.l., 1545).⁷⁶ Pedro se encontraba en una de las galeras de Andrea Doria el día de la batalla de Ponza contra los otomanos en 1552 (pp. 121, 128-129). Capturado, va a bordo de un barco enemigo donde un galeote cristiano le aconseja, para ser bien tratado por los turcos, desempeñar una profesión, y le informa de que los oficios mejor considerados son los de médico y barbero. Así decide, usando una anécdota petrarquista, hacerse pasar por médico, «pues todos los errores había de cubrir la tierra, y las culpas de los muertos se habían de echar a Dios. Con dezir Dios lo hizo, había yo de quedar libre; de manera que con aquella poca de Lógica que había estudiado podría entender algún libro por donde curase o matase» (pp. 133-134). En efecto, se hace médico por vía no reglamentaria. El general de la flota, Zinán Bajá, le encomienda los cuidados de los heridos de la última batalla. Pedro alega que no es cirujano sino —como dice un capitán— «médico de orina y pulso» (p. 134), y Zinán, a falta de médico judío que pudiera interrogarle, le adjudica el encargo. Urdemalas sigue llevando vida de galeote —referirá numerosos detalles de la vida en las galeras (por ej. p. 152)—, pero encuentra un libro de medicina que lee, aprende de memoria y experimenta en sus compañeros de cautiverio. En tres meses sabe el oficio. La sátira de la medicina se hace evidente.

La flota llega a Constantinopla. Pedro va adquiriendo crédito porque cura con jarabes y sangrías a su amo Zinán Bajá de un asma crónico que ningún médico remediaba (p. 188). Zinán le quita las cadenas, lo trata con favor y lo recomienda como médico a sus amigos. Tanto le quiere que intenta forzarlo a convertirse y renegar del cristianismo, con amenazas de muerte. Pedro, dispuesto a ser mártir de sus creencias, aunque no practique sus ritos (pp. 174-175, 264-265) —en un pasaje que hizo ya pensar a Bataillon en un autor que cree en la justificación por la fe—, provoca que Zinán vuelva a ponerle las cadenas; trabaja en unas canteras con otros cautivos y sufre todas las penalidades. Uno de los turcos a quien ha curado le pregunta de qué le sirve su ciencia y su filosofía, y Pedro le contesta que para soportar días como ese. Admirado ante la respuesta, el turco coge su carga e intercede por él ante Zinán. El azar ha tenido por suerte rostro humano.

Retirado de la cantera, pronto se declara una peste que afecta a una mayoría de los prisioneros, Pedro incluido, pero no muere. Recurren a él para curar a la hija del Gran Turco, un caso clínicamente extremo (p. 194). Está casada con el hermano de Zinán, Rustán Bajá. Le consultan, sin dejarle verla por celos del marido, pero él insiste en explorarla para examinar su lengua. Lo consigue, se gana su confianza, la cuida con precauciones, prepara él mismo las medicinas en el palacio de la sultana, la sangra y la cura. Ella le pide que se haga turco y le

76. Fue Markrich (1955: 26, n. 13) quien aportó por primera vez esta última coincidencia.

promete asegurar su fortuna en Constantinopla. Pero Pedro quiere la libertad y obtiene de Zinán una promesa de liberación. A la espera de ésta, recupera Urdemalas su capacidad de movimiento por Constantinopla y ejerce la medicina.

Zinán vuelve a enfermar y Pedro discute con los médicos judíos para mostrarles que no saben medicina. El bajá, tras otras experiencias con otros doctores, vuelve a confiarse a Urdemalas, que lo cura de su hidropesía. En agradecimiento, inscribe en su testamento la liberación de Pedro. Pero tiene una recaída poco después y muere (pp. 241-243). Pedro imagina que por fin va a ser libre, mas la princesa heredera de su cuñado piensa de otro modo: su padre, el Gran Turco, acaba de perder a su protomédico, Amón Ugli, y ella decide ofrecer al Gran Señor el reemplazo de Urdemalas. El cautivo, advertido a tiempo, decide huir junto a un viejo cirujano amigo, con el auxilio de un griego de Constantinopla que ayuda a escapar a los cristianos. Éste proporciona a los fugados unas túnicas de monjes griegos (el mismo atuendo que el peregrino conserva al comienzo de la obra, cuando sobrecoge por su aspecto a sus amigos). Logran escapar de los jenízaros que van tras sus huellas. Llegan al Monte Athos, cuya vida, costumbres y monasterios se describen con viveza (pp. 281-291), y luego, de isla en isla a través del archipiélago, Pedro llega a Italia, relatos aderezados con importantes informes sobre las islas del Egeo (pp. 292-329), y sobre la geografía, las ciudades o las costumbres italianas (pp. 329-378). La parte italiana de la jornada tiene interés por fijarse también, con ojos de naturalista, en los problemas de avituallamiento urbano, costumbres, servicios, industria, más que en el arte italiano, algo que muchos estudiosos del *Viaje* malinterpretaron y lamentaron, pero coherente con el punto de vista literario del relato, un cautivo evadido que ha ejercido como médico y regresa en condiciones difíciles a su país de origen.

El argumento temprano de Bataillon es imbatible: desde el momento en que el lector acepta la primera inverosimilitud (Pedro improvisado en médico), el resto de escenarios se admiten literariamente de forma natural, y el recurso permite al autor pintar animadamente las costumbres turcas, describir las galeras, los baños, los trabajos en las canteras, junto a la vida de los grandes personajes, sus duelos y funerales, sus bodas, la intimidad de los palacios, la vida de las mujeres, la religión, el mundo militar, la justicia y la administración del sultanato, los mercados, las monedas, la gastronomía y comidas, los atuendos, etc. Hay páginas sugestivas sobre el serrallo (p. 415) y el harén (pp. 441-442), el Diván (p. 414), los hospitales y baños (p. 440), el bazar (p. 494), etc. Desde el punto de vista literario, la aportación más importante es la del sentido del detalle, la precisión evocadora, de inspiración lucianesca, generalmente unida al chiste y el humor lingüístico. El autor elabora con enorme imaginación los datos leídos en los libros, o los datos recogidos de boca de viajeros. Se deja llevar por su capacidad lingüística y logra hallazgos estéticos que alejan a la obra del tratado frío y erudito de época sobre materia turca. Hay numerosos ejemplos: la brillante descripción de la entrada en Constantinopla de las galeras cautivas, llena de pormenores (p. 154); la anécdota de Pedro encadenado entre dos muertos (pp. 157-158); una

«cena» en la galera donde la descripción de los piojos que devoran a los galeotes da lugar a una escena divertida (pp. 160-161); la curación de la hija del Gran Turco (p. 194); el lance con un médico judío (pp. 229-230); la muerte y entierro de su amo Zinán Bajá (pp. 241-243); Pedro como juez en un caso de medicina (p. 411); el cuento del Duque de Medinaceli y su pintor (pp. 353-354); la admirable descripción del emplazamiento del serrallo (p. 415); la riquísima y poderosa judía Beatriz Méndez —o Gracia de Luna— entrando en Constantinopla, junto a su sobrino Juan Micas —o Jozef Nassi— (pp. 412, 451-452), etc.

El detallismo asociado al humor alcanza incluso a aspectos diminutos, como por ejemplo la descripción de las aceitunas en la isla de Chios («y tras esto un plato de azitunas sin azeite ni vinagre, que yo cuando las vi pensé cierto que fuesen píldoras de cabras, porque no eran mayores», p. 273), o la forma de comer el queso en el *Monte sancto*, «amasando el bocado de pan primero entre los dedos para que adquiriera alguna humedad, y pegue el queso en ello cuando untare el pan» (p. 277). Indica que en el *Viaje de Turquía* hay humorismo, pero también un cuadro deslumbrante de la vida de los cautivos, de la vida turca y de los hábitos de los lugares por los que transita el personaje, que no añade nada sustancialmente nuevo a las fuentes conocidas desde el punto de vista de los datos, pero sí desde el punto de vista literario, artístico e ideológico. Todos los viajeros occidentales insisten en la disciplina del ejército turco y en la de ese otro ejército económico que son los cautivos. Es posible que Pedro exagere la rapidez del ritmo de trabajo en las canteras de construcción (en comparación con la lentitud española), también debido a la ligereza de las construcciones turcas (que no buscan la eternidad, como las cristianas); pero Urdemalas confirma todo ello al describir con vivacidad la forma imperativa de la llamada al amanecer a los trabajadores de los distintos oficios (pp. 161-162); el propietario del esclavo recibe del Gran Turco diez áspersos, es decir, dos reales y medio por día y por trabajador equipado; su amo, según Pedro, tenía así una renta diaria de más de treinta escudos, y con un solo escudo podía alimentar a seiscientos esclavos. Cuando pinta Constantinopla (pp. 437, 485-498 y *passim*), insiste en el refinamiento y la industria de sus habitantes, en la abundancia, en la magnificencia de los monumentos —en particular de Santa Sofía (pp. 415, 430-432)—, de sus mosaicos (pp. 356-457, 431), la vitalidad de sus barrios, su gran puerto, sus mezquitas (pp. 39, 176, 405, 489, 495) —que son las de Bayaceto II, Madmet II, Selim I y Solimán el magnífico—, sus estufas o baños (p. 440), su *Bazistán* o bazar (p. 494), Gálata y sus iglesias (pp. 156, 486), las fiestas (p. 453), y concluye que Roma, Venecia, Milán y Nápoles, París y Lyon, incluso juntas, no resisten la comparación con Constantinopla por su valor y grandeza, emplazamiento y belleza, comercio y aprovisionamientos (p. 498).⁷⁷

77. La Constantinopla del *Viaje* cuenta con numerosa bibliografía. Destaco: Núñez Esteban (1988); Bunes (1990).

La medicina por un lado, y sobre todo la religión, aparecen como preocupaciones dominantes, pero la comparación con España y el imperio habsbúrgico es constante y en todas las esferas administrativas y sociales, desde la justicia (p. 409), guerra y ejército (pp. 418, 434), embajadores y corsarios (p. 458) o múltiples oficios, a las comidas (pp. 158, 181, 183, 219, 273, 282, 324, 340, 467-484), mesones (p. 261), bodas, mujeres e indumentaria (pp. 437-439), costumbres sexuales (p. 443), suciedad —aquí española, aunque también es idea de Busbecq— frente a la limpieza de los turcos (p. 489), etc. Critica también a los otomanos (sus creencias, su afición a torturas y castigos corporales, su crueldad, p. 240, sus comportamientos sexuales), pero el autor se acerca más a los libros de viajes de Belon o Postel en la intención de reaccionar contra el prejuicio occidental que ve en los turcos a unos bárbaros o monstruos de crueldad, y enfoca como ellos de manera nueva la materia turca, censurando defectos y elogiando virtudes desde el punto de vista de la observación, no del prejuicio. Las culturas se comparan en términos de igualdad y de perspectiva («[...] llámannos ellos a nosotros paganos infieles», p. 93), destacando lo bueno y lo malo de cada una y permitiendo, gracias a la comparación, corregir los defectos y aprender de las virtudes.⁷⁸ Ese es el sentido de la referencia especular y autocrítica a la Europa y la España cristianas, y por eso se prodigan las críticas a España o al imperio carolino en muchas esferas, con predominio de las formativas. Una importante es la de las carencias educativas españolas (por contraste: «[...] más es la gente que allá sabe leer y escribir, mucha, que no acá», p. 398); la ignorancia en general (pp. 116, 329, 358-359, 361-363), el desconocimiento de lenguas, teología y medicina (pp. 107-108, 121, 246-247, 321, 369), las necesarias reformas del plan de estudios —la excesiva insistencia en Nebrija (pp. 362-363), frente a la mejor pedagogía de Erasmo, Melanchthon o Donato—. Otra deficiencia que le inquieta es la de las profesiones y oficios: abundan críticas a herbolarios (p. 177) y médicos (pp. 189, 204) —en especial los viejos (p. 211)—, o al abandono de los oficios mecánicos (p. 357).

La medicina, defendida como saber experimental (pp. 321-323) y superior a la teología (pp. 323-324), es preocupación básica (p. 369), tratada desde los ángulos más diversos: estudios, deontología, prácticas, supersticiones y creencias o la propia teoría médica: denuncia la falta de investigación y la creencia en verdades aceptadas por la tradición pero alejadas de la experiencia (pp. 210-211, 220); describe supersticiones médicas entre los turcos (pp. 221-223); critica a los malos médicos (p. 227), cirujanos y barberos (pp. 189, 228), a los médicos de los reyes (p. 199) y a los médicos judíos (pp. 157, 198, 209-211, 225, 234, 236, etc.). Tiene propuestas concretas: por ejemplo, los cirujanos debieran actuar bajo la dirección de un médico (p. 227) y reformarse los estudios y la práctica profesional en una dirección que se ha relacionado con las formulaciones de Luis Vives. Sobre todo tiene propuestas teóricas: la buena medicina es la de Hi-

78. Delgado Gómez (1987: 39-40, 43).

pócrates, Galeno, Aecio y Paulo Egineta, no la de Avicena y Averroes (p. 210), rasgo de época entre humanistas.⁷⁹

El mundo de la opinión en el que España vive esclavizada es igualmente censurable: la preocupación por el qué dirán y las apariencias (pp. 111, 146), la abundancia de malsines (pp. 165, 363), la obsesión por pleitear (p. 413), los linajes fingidos (pp. 140-141) que permiten la promoción falaz frente al ascenso por méritos personales de la sociedad turca (el caso del mismo Urdemalas), donde la pobreza no es vileza (pp. 145-146). La denuncia social se extiende a la burocracia en los hospitales, ajenos a la verdadera caridad (pp. 113-116), a los señores que no dan mercedes (p. 355) o son absentistas (p. 396), a las mujeres (pp. 204, 375, 438-439) —en coincidencia con Belon—, los corregidores pervertidos (p. 396), soldados y capitanes corruptos (pp. 144-145, 466) y servicios diplomáticos ineficaces (p. 460). El rey (p. 144), el ejército y la estrategia imperiales tampoco salen indemnes, bien referido a la podredumbre y codicia de los mandos de la armada (pp. 144-145), a la pésima política de rescate de cristianos cautivos (pp. 246, 250-251) o a la gestión de las guerras de Italia (p. 355), entre otras. Los tres interlocutores lamentan la división nefasta de los cristianos frente a los turcos y esa unanimidad es indicio de pensamiento autorial. También interesa la elaboración de la materia persa, probablemente a partir no solo de autores antiguos y modernos, sino de las relaciones de embajadores venecianos como Trevisano o Navagero, alterando su punto de vista para dignificar pasado y presente iraní y hacerlos convergentes con los proyectos políticos cristianos inmediatos.⁸⁰

En este enfoque especular, la religión ocupa un lugar destacado. Las afirmaciones comparadas se diseminan por toda la obra, pero el tema interesa de manera destacada en la segunda parte del diálogo. Solo en materia de religión hay superioridad cristiana, sobre todo si, como Urdemalas, la fe se entiende como código de conducta (pp. 123, 150, 199-201, 212, 245-246, 328); de ahí el mantenimiento heroico de sus creencias durante su cautiverio otomano, su rechazo a renegados y convertidos a la fuerza en ambos mundos (pp. 175-176), o su denuncia de las prácticas de la Inquisición española, castigos y malos tratos a cautivos, moriscos, etc. (pp. 203, 451-453). Matiza que el maltrato y la crueldad se practican también entre los turcos (pp. 239-240), pero ellos están más cerca de la tolerancia que los cristianos (p. 253). A juicio de Pedro —y con apoyos frecuentes de Mata—, la norma imperante en España no es una religión íntima y modeladora de la conducta. Él contrasta la devoción interior de los buenos cristianos con la falsa piedad, peregrinaciones, romerías, reliquias, entierros, rosario, fetichismo santoral y, en general, formas cristianas de ritualización externa (pp. 103-105, 110, 119-121, 124-126, 158, 230-231, 264-266, 293,

79. Mas (1967: I, 135); Delgado Gómez (1984: 123-125, 146-148); Buño y Buceta de Buño (1985); Önalp (2007), entre otros.

80. Bunes (1992); Sánchez García (2003).

etc...). La denuncia de los comportamientos de la clerecía española, de la que el personaje de Juan es buen representante, inundan el texto: ignorancia, hipocresía e incumplimiento del deber junto a falta de castidad (pp. 183, 249, 277, 284, 286, 339), alimento perverso de la superstición (por ej., p. 349), sobornos de los confesores e incompetencia de los predicadores escolásticos (pp. 165-168, 321-322), jerarquía eclesiástica holgazana y persecución de beneficios (p. 166), vida improductiva o depravada de frailes y monjes (pp. 139, 258, 273, 276, 416), que contrasta con la existencia ejemplar y saludable de los sacerdotes griegos (pp. 278, 285-287, 289) quienes, como enseñaba san Pablo, viven de su trabajo y rentas sin cargar sobre los menudos. La denuncia alcanza igualmente a las formas de vida de la curia romana (pp. 344, 347, 396). Los papas y la Iglesia del pasado se habían sujetado a la argumentación del ser perfecto como modelo, como guía en todas las circunstancias de la vida y válido para cualquier tiempo; ese paradigma, como en los discursos de Erasmo y de Valdés, entra en colisión con la realidad fenoménica y también se ha convertido en antimodelo. Los cristianos solo lo son en el nombre (p. 471).

Ha llamado la atención a varios estudiosos la forma de defender la coexistencia pacífica de y entre las creencias, pues Pedro elogia la comprensión religiosa de un régimen despótico como el del imperio turco. El protagonista ha sido objeto de fuertes presiones para hacerse musulmán y ha resistido. A pesar de ello ha ascendido. Pero el suyo es un caso individual: un médico eficaz al que puede redimirse de su condición de esclavo para conservarlo en la corte; por analogía, el error individual en materia de fe no sería relevante desde el punto de vista político, porque al no ser colectivo, no justifica mecanismos represivos que salvaguardan el estado. Esta era desde luego también una discusión europea. Sin embargo, más allá del suceso personal, lo que Pedro sostiene es que el imperio todo se fundamenta en la libertad religiosa sin presiones, solo limitada al pago de un tributo. Cuando Pedro habla del griego que le ayuda a huir, Juan le pide precisiones y surge la comparación con España, muy significativa:

Juan: Pues ¿qué griego era aquél? ¿Era libre? ¿Era cristiano? ¿A quién estaba sujeto?

Pedro: Presuponed, entretanto que más particularmente hablamos, que no porque se llame Turquía son todos turcos, porque hay más cristianos que viven en su fe que turcos, aunque no están sujetos al Papa ni a nuestra iglesia latina, sino ellos se hazen su Patriarca, que es papa dellos.

Mata: Pues ¿cómo los consiente el Turco?

Pedro: ¿Qué se le da a él, si le pagan su tributo, que sea nadie judío ni cristiano ni moro? En España, ¿no solía haber moros y judíos?

Mata: Es verdad (p. 253).

En la villa comercial de Gálata no solo se tolera el culto católico, sino que se lo protege: en sobre todo dos monasterios viven «doce fraires» dominicos y veinticuatro franciscanos (pp. 486-487), se dice misa y hay jenízaros que custodían las puertas:

... y para que no se atreva ningún turco a hazer algún desacato en la iglesia, a la puerta de cada monesterio destos hay dos genízaros con sendas porras, que el Gran Señor tiene puestos que guarden, los cuales cuando algún turco, curioso de saber, quiere entrar, le dan liçencia y dizenle: «Entra y mira y calla, si no con estas porras te machacaremos esa cabeza» (p. 487).

Otros viajeros no confirman este extremo, que bien podría ser una exageración de Pedro, tanto más importante entonces.

Los judíos no viven en Gálata: tienen allí sus comercios pero residen y duermen en Constantinopla; y también tienen refugio en Turquía, aunque no estén tan bien considerados como los cristianos. Cuenta el caso de la riquísima Beatriz Méndez, judía portuguesa primero trasladada a Italia y que, desde Venecia, obtiene el permiso del Gran Turco para trasladarse a Constantinopla y llevar consigo a todo su cuerpo de servidores con derecho a vestirse a la veneciana. «Él se lo otorgó, y más si más quisiera, por tener tal tributaria» (p. 451). Pronto se le une su sobrino, muy conocido en la aristocracia española, italiana y flamenca bajo el nombre de Juan Micas, retornado al judaísmo con el nombre de Jozef Nassi. Por supuesto que Pedro cuenta cómo se entrevistó con Juan Micas para exhortarle, sin éxito, a no abandonar la religión cristiana (pp. 452-453). Es decir, Urdemalas, afirmando su convicción en la propia fe, aprecia en la Turquía musulmana el ser un país que no impone la unidad religiosa por la fuerza.

Expone Urdemalas la religión de los turcos y Juan se extraña de que crean en Dios, que observen su religión con seriedad, frente a los cristianos, que lo son de nombre solo (p. 391). Pedro explica (pp. 392-429, en particular 392-394, 397-398, 402, 409) aspectos de escatología musulmana, creencias, libro sagrado, comportamientos, culto, órdenes, organización, peregrinaciones, enterramientos, bodas, rituales, etc. Se permite ironías y afirmaciones despectivas sobre el islam y los turcos —una célebre sobre el Paraíso musulmán (p. 394);⁸¹ otra sobre la conducta sexual de los «torlacos» (p. 401), y en general sobre la práctica de la sodomía—, pero el cuadro que pinta de Turquía inspira, como ya vio Bataillon, más respeto que odio. Los galeotes malviven en las galeras turcas, pero reciben un trato menos inhumano que en las galeras cristianas («Por mejor ternía yo estar entre turcos cuatro años que en estas [galeras] uno», p. 184). En general, salvo en el caso de la sodomía, cuya frecuencia denuncia, presenta a los turcos más virtuosos que los cristianos (pp. 54, 163, 203, 233, 406, 414, 432, 471): no son jugadores, son sobrios, templados y frugales, devotos y caritativos, laboriosos, se acuestan temprano y se levantan al alba, no hacen fiestas continuas, hasta el punto de que Juan comenta: «Gran virtud de gente es esa, y muy grande confusión nuestra» (p. 456). «La justicia del turco —dice Urdemalas—

81. «Mata: Y si comen y beben, ¿no cagarán el paraíso?». Responde a una larguísima tradición de polémica judeocristiana contra el islam, como puso de relieve Aguadé (1979).

conoce igualmente de todos, así cristianos como judíos y turcos» (p. 409). «¿[...] esa jente llamáis bárbara? Nosotros lo somos más en tenerlos por tales» (p. 413). Para Pedro, como para Belon, Postel o Nicolai, el único inconveniente que tienen los turcos (o los judíos) es su religión (pp. 213, 285, 386, 391, 440), «creer en Mahoma», pero sus virtudes se atienen a «la ley de natura».⁸² Es un pequeño discurso que da una clave del libro:

En lo que yo he andado, que es bien la tercera parte del mundo, no he visto gente más virtuosa y pienso que tampoco la hay en Indias, ni en lo que no he andado, dexado aparte el creer en Mahoma, que ya sé que se van todos al infierno; pero hablo de la ley de natura (p. 457).

Pedro, que ha visto medio mundo y puede comparar con los habitantes de otros países, al fin saca la conclusión perturbadora de que los creyentes en otra religión pueden tener mejores instituciones, más virtud y mejor orden social; que los turcos, aunque con defectos, son un pueblo tolerante, probo, mejor organizado que occidente en los ámbitos económico, administrativo y militar y, en lo religioso, los cristianos son tan malos cristianos como los musulmanes son buenos musulmanes. Introduce así una visión política y filosófica del mundo espiritual; la religión no debe ser motivo de enemistad. Esa pulla («[...] ya sé que se van todos al infierno, pero hablo de la ley de natura») se dice con la suficiente ligereza y humor, muy suyos, como para permitir pensar que no puede creer que los turcos se condenen según la «ley de natura».

La tolerancia religiosa tiene antecedentes médicos ya en la Escuela hipocrática de Salerno, heredada por los árabes desde el siglo x.⁸³ El razonamiento no es utópico; hay beneficios políticos en ello, y hasta religiosos: la persecución de los judíos ha beneficiado al Turco (p. 428). Puede pensarse en una actitud de escepticismo o de pirronismo religioso del autor. En todo caso, para varios especialistas sí es clara la huella del cristianismo reformista europeo del periodo, afín a Erasmo⁸⁴ —e incluso más radical que él— y otros de sus seguidores. Cabe detenerse en este aspecto, por no ser, como veremos, cuestiones excluyentes y por el peso específico que esta afirmación adquiere para el sentido de la obra. A los turcos solo se los defiende desde el derecho de gentes,⁸⁵ porque tanto en

82. Es una discusión que se reproduce en el contexto americano de conquista y extensión de la fe. Son también interesantes las novedades que la política de evangelización introduce en los diálogos portugueses cuando los textos confrontan el cristianismo con otras religiones, o cuando los autores tratan asuntos delicados para la ortodoxia: cf. Nascimento (2011: 27-133).

83. Delgado Gómez (1987: 59-60). Téngase asimismo en cuenta que, como coetáneo de Sexto Empírico, Luciano es uno de los pocos escritores de la Antigüedad informado del pirronismo florecido en su entorno (Bompaire 1958: 188, 191, 491), con especial auge en la comunidad médica de Alejandría, opuesta al dogmatismo positivo o negativo de otros grupos médicos (Popkin 1983: 14).

84. Cf. simplemente Bataillon ya en (1937: 727), Delgado Gómez (1987: 53-64) y Nieto (1997: en especial 646-647, 649, 652, 655).

85. White (1984: 582).

ámbito católico como protestante no se trata igual a los descreídos externos que a los apóstatas internos; por lo general se separan los pecados de *ignorantia* e *improbitas*; el hereje que intenta corromper a los propios adeptos es peor que el pagano, el judío o el turco.

El alcance del subjetivismo religioso y la elección del género

Esta afirmación de Urdemalas evidencia el conflicto o dificultad para asegurar un conocimiento cierto entre varias opiniones subjetivas; ese relativismo tiene su propia tradición e historia. Tiene trascendencia que Pedro argumente con la «ley natural», la que une a todos los seres por el simple hecho de existir y poseer uso de razón, entendida como ley aplicable en un sentido universal para distinguir bien y mal. Indica que se mueve no solo en la esfera de la religión, la teología y la confesionalidad, sino también de la filosofía, el derecho y la política. Remueve el problema de la conciencia. Para él ninguna religión tiene la exclusiva de lo razonable, lo que, dicho en momentos de unión de Iglesia y Estado, tiene importantes consecuencias políticas y sociales, además de teológicas. Con su visión del mundo turco, al que concede conquistas culturales y políticas, cuestiona —como Vitoria en España y Montaigne en Francia a propósito de los «primitivos» habitantes del Nuevo Mundo—, la presunción europea de superioridad moral.⁸⁶

La ley natural se distingue de la ley positiva —establecida por la sociedad civil, o el principio de autoridad entendido como obligatorio— en que *exige*, aunque no esté sancionada por el legislador humano. En Filosofía moral, Teología, Derecho y Sociología se supone a la ley natural guarnecida de principios o normas invariables, si bien su consideración evolucionó desde la Grecia antigua hasta el siglo XIX. El derecho natural (reducida la «ley natural» al ámbito restringido de la justicia) se entiende ya en Roma, y luego en el primer cristianismo, como superior al derecho positivo, por ser común a todos los pueblos y épocas. El desarrollo más sistemático y prolongado en el tiempo, que regía en época del *Viaje de Turquía*, era el de herencia aristotélica, que Tomás de Aquino había perfeccionado al no entenderlo como un código político universal, sino como una razón moral que hace al hombre capaz de ordenar su conducta en comunidad y permite el diálogo entre las diversas culturas, religiones y derechos.⁸⁷ La Escuela de Salamanca lo desarrolla y profundiza en especial desde la década de 1530 con las varias *Relectiones* de Francisco de Vitoria y sus *Comentarios a la I^a-II^a de santo Tomás*; produce reflexiones relevantes con Domingo Soto (*De iustitia et iure*,

86. Para la «duda indiana» en el caso hispánico véase una aún espléndida reunión de trabajos en Ramos *et al.* (1984).

87. Entre diversos lugares, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a.2; q. 94, a. 6; q. 100, a. 3; II-II, q. 122, a. 1.

1553 y 1556) y otros.⁸⁸ Tampoco se olvide que desde mediados del siglo xv es notable en la Península ibérica la inclinación de sectores conversos, criptojudíos y moriscos (aunque también cristianos) a la idea de que es posible salvarse desde cualquier religión, posición nacida más del relativismo religioso que del libertinismo erudito, pero que enseguida se condena como atea⁸⁹.

Tanto el descubrimiento y colonización de América como las primeras polémicas religiosas plantearon dudas de tipo moral y filosófico que atormentaron a la conciencia individual y colectiva en nuestro ámbito, a las que se aplicaron actitudes y argumentos escépticos. El descubrimiento del Nuevo Mundo ayudó a percibir la relatividad de las realizaciones intelectuales, culturales y sociales del ser humano, relatividad que llegaría a socavar todo el concepto de la naturaleza del hombre y su lugar en el cosmos moral. La marea de escepticismo y pirronismo (1500-1650) se fragua, precisamente, durante la primera mitad del siglo xvi y hacia los años 50 ya se han detectado varias actitudes escépticas memorables en campo católico y en arena protestante que el creador de Urdemalas tuvo que conocer, porque las comparte. Una suma de causas políticas, religiosas, científicas y culturales permiten que el periodo vea nacer lo que Robbins llamó una «cultura de la duda» que explora los límites del conocimiento y los problemas y dilemas que de él resultan.⁹⁰ El escepticismo generalizó el enfoque de la realidad en términos de ser / parecer, lo que estimuló una actitud crítica hacia las ideas recibidas y hacia un mundo predominantemente visual, revolucionando la forma de conceptuar la realidad. Se instala una consciencia progresiva de la vanidad de los valores y posesiones humanas y un reajuste de las prioridades en función de esa consciencia. Como es propio de periodos de incertidumbre, la norma y la certeza se sustituyen de manera progresiva por la probabilidad y por una nueva flexibilidad que pone los ojos en la naturaleza provisional del conocimiento humano. El escepticismo solo funciona como modo efectivo de sacudir la confianza y seguridad humanas. Desencadenó la crisis primero en la teología y la moral, y luego en las ciencias y demás campos del conocimiento. Cobran valor las nociones de perspectiva, interpretación, error y certeza, donde residen las claves del debate intelectual que impulsó Europa a la Edad Moderna.

Con la única excepción, según Popkin, de Gian Francesco Pico della Mirandola, las más tempranas noticias quinientistas de escepticismo proceden de Cicerón, Diógenes Laercio, Galeno, Luciano y San Agustín. Antes y después

88. Destaco, entre copiosa bibliografía, la última síntesis sobre la Escuela de Salamanca a cargo de Pena (2009). Francisco Suárez supone asimismo una aportación fundamental (*Tractatus de legibus ac Deo legislatore*, 1619) y a lo largo del siglo xvii la escuela de derecho natural se irá separando de la escolástica con Hugo Grocio.

89. Cfr. Schwartz (2008), Pastore (2010) y Addante (2010).

90. Robbins (1998: 20-26 y 41-46 en especial). La suma de la crisis de la Reforma, la del Humanismo y la crisis científica (consecuencia de la experiencia americana) dan como resultado la total «crisis pirrónica» del siglo xvii.

del redescubrimiento del escepticismo, circula un *motiv* escéptico entre teólogos antirracionales cristianos, musulmanes y judíos (Al Gazali y Judah Ha-Levi en ámbito hispánico), que culminó en la obra cuatrocentista de Nicolás de Cusa.⁹¹ Como corriente de pensamiento el escepticismo tuvo tradición teológica, puesto que se elabora como consecuencia de una cuestión planteada con especial malestar por la Reforma: hallar un criterio de verdad religiosa (validez de las enseñanzas de la Iglesia, interpretación de las Escrituras, concepto de iluminación de Dios, etc.). Esa crisis particular coincide en el tiempo con el redescubrimiento de escritos y teorías escépticas griegas y latinas (pirrónicas y académicas); así se traslada el problema del campo de la teología al de la filosofía y la moral. El interés de la discusión crecerá en la segunda mitad del siglo XVI tanto en su variante académica ciceroniana, muy extendida, como en la pirrónica, con la publicación en latín (1562 y 1569) de dos obras de Sexto Empírico.

Erasmus conoció a Sexto Empírico y practicó la *epojé* pirrónica en materia religiosa para defender a la Iglesia católica contra Lutero. En la batalla por establecer un criterio de verdad (autorizada solo por la tradición eclesiástica o, al contrario, obligada por la conciencia individual nacida de la lectura sagrada directa) surgió una actitud escéptica en defensa, básicamente, del catolicismo. Muchos teólogos católicos justificaron la autoridad de la Iglesia por la evidencia histórica, pero Erasmo, refractario a las discusiones teológicas racionales, propuso la defensa escéptica de la fe que dominaría luego la Contrarreforma (la francesa con intensidad y, en general, la del Occidente católico): dada —piensa Erasmo— la dificultad de establecer el verdadero significado de la Escritura en relación al libre albedrío, es más lógico aceptar la solución tradicional de la Iglesia y adaptarse de forma resignadamente distante a sus prácticas, que establecer, sin un criterio de verdad defendible, una querrela por aquello que no ofrece certeza. Es, por tanto, una actitud escéptica, más que un argumento escéptico, pero desató la respuesta virulenta de Lutero, para cuya certidumbre

91. Popkin (1983: 14-16, 53); para lo que sigue 11-20, 22-47, y en general, los dos primeros capítulos. Debe, con todo, recordarse que Pomponazzi en *De immortalitate animae* (1516) consideraba la religión como una fábula útil en manos de políticos, legisladores y sacerdotes, para facilitar el control social. Quienes por razón de estado pensaban así ocupaban un espacio muy cercano al de la incredulidad, según explica Corsaro (2012: 180-181): la tolerancia, desde la razón natural, ante creencias y sectas que no ponen en peligro el estado y los imperios es en cierto modo maquiavélica. Aporta Corsaro (2012: 178) un texto revelador y encriptado de Tasso: «[...] il filosofo, conoscendo che la religione è virtù non sol cristiana ma civile, e che niuna città potrebbe viver senza religione, non potrà mai procurar di sterparla dagli animi di coloro co'quali conversa, ma s'ingegnerà più tosto d'accrescerla e di confermarla; e quantunque egli potesse avere opinione ch'alcuna altra religione fosse meglio instituta della sua, nondimeno non procurerà mai ch'ella si muti, conoscendo chiaramente che le mutazioni delle religioni non sogliono avvenire senza grandissima mutazioni degli imperi e de' governi pubblici e senza confusione e perturbazione delle cose umane e divine» (*Il Gonzaga*, en Tasso, 257, pero lo tomo de Corsaro 2012: 178).

dogmática tal reserva intelectual constituía un peligro y una burla de la fe.⁹² Otros textos del periodo dan cuenta del avance del escepticismo, como *De incertitudine* (1526) de Agripa, un alegato contraenciclopédico hacia la actividad intelectual y de artes —y sus representantes—, hacia todo aprendizaje y conocimiento humano o filosofía frente al de las Sagradas Escrituras y la iglesia de Cristo, con muchas ediciones latinas y traducciones a varias lenguas. En cualquier caso, la conciencia de la relatividad de las opiniones humanas es ya fuerte a mediados de siglo en Europa.

Junto a la escéptica suspensión del juicio erasmiana, que llamaba a la fe sin bases racionales, hubo la solución «razonable» de Castellio, tras admitir que la certeza completa está negada al ser humano: una *reductio ad absurdum* que resultaba inaceptable para las certidumbres tanto católicas como de confesiones reformadas. Su *De arte dubitandi*, inédito en el siglo XVI, aborda de forma muy avanzada las dificultades del conocimiento y la forma «razonable» de juzgarlo, con propuestas de cautela científica para afrontar los problemas intelectuales frente al dogmatismo de sus oponentes calvinistas. Se disputa también sobre materias bíblicas oscuras. ¿Cómo se distingue, con qué regla, la fe verdadera de la falsa? Ante la duda, Erasmo proponía aceptar la autoridad de la Iglesia, mientras que Castellio apelaba a los criterios imperfectos de las capacidades humanas de sentido y razón, por lo que influyó mucho en las corrientes protestantes más abiertas, las que aceptaban un individualismo tolerante en materia de religión. Sus críticas contra los nuevos académicos son asimismo de huella ciceroniana.⁹³ La idea de la lucha humanística contra el obscurantismo escolástico, aunque se basaba en una incompreensión de lo que separaba a ambos movimientos, estuvo presente tanto en la esfera católica como entre las confesiones protestantes, con objetivos distintos, pero siempre desde la aniquilación religiosa del contrario.⁹⁴

Castellio, en el prefacio a su traducción latina de la Biblia (1551) defendía con determinación la tolerancia religiosa. Su célebre libro *De hereticis* (Basilea, 1554), publicado con pseudónimo (Martinus Bellius), era una antología de tex-

92. Para la gestación de la crisis y la posición mediadora jugada en ese momento por Erasmo, a caballo entre el escepticismo filosófico y el criterio de autoridad de la teología cristiana, cf. Tubau (2013: 36).

93. El escepticismo académico derivado de Cicerón se desarrolla entre los interesados en una teología fideísta analizados por Popkin (el cardenal Reginald Pole, Jacopo Sadoletto, Guillaume Budé, círculo de Ramus, Omer Talon, Guy de Bruès, etc.). En su opinión, la primera mitad de siglo, con excepción de Pico, no produce más que pensamiento escéptico débil (en términos comparativos con la riqueza y profundidad del escepticismo griego y del occidental del siglo XVII), quizás porque sus fuentes son principalmente indirectas. Empieza a ser más importante tras la publicación de Sexto (1562 y 1569), con figuras como Giordano Bruno, Marsilio Cagnati, Justo Lipsio, Pedro de Valencia, Francisco Sánchez y los planteamientos de Montaigne y discípulos. Una cuestión que trabajos posteriores invitan a profundizar, en particular en el caso hispánico, desatendido por Popkin. Cf. en contraste Correard (2013) y (2014a).

94. Rummel (2000).

tos patristicos y modernos en defensa de la tolerancia, donde denunciaba como anticristiana la persecución por errores de fe y acusaba a Calvino del asesinato de Servet, suerte que le hubiera esperado a él mismo, tras denodada persecución, de no sorprenderle antes la muerte. Su debate marcó un punto crucial en el desarrollo del pensamiento protestante y convirtió a su autor en una de las figuras más relevantes de la Europa moderna temprana.⁹⁵

Entre los protestantes españoles del exilio, Casiodoro y Corro mantuvieron tesis comunes con Castellio. Corro defendió la convivencia libre de credos como forma de pacificar los conflictos en Flandes (*Lettre envoyée à la Maïesté du Roy des Espaignes*, 1567). Algunos postulados de su *Dialogus theologicus* como la opción universal a la salvación («omne genus hominum sine discrimine», 4v), la propia razón y conciencia como ley natural o ley divina («in omnium gentium animis iustam esse et infixam penitus legem quandam divinam», 10v), la defensa del pacifismo integral o la crítica de la inanidad de las disputas entre teólogos de las diversas iglesias oficiales protestantes, que consideraba *adiaphora*,⁹⁶ son, por analogía, tesis compartidas por Urdemalas, que también relativiza los dogmas interreligiosos y critica a quienes se enzarzan en peleas y olvidan las normas de conducta a las que una fe obliga. Para Corro, un paso más allá en la defensa de la libertad de conciencia, el creyente se salvaba desde cualquier confesión que, sin atender a caprichos humanos, respetara los evangelios, no se impusiera por la fuerza y no persiguiera como herejes a los divergentes; no veía diferencia entre los papistas y los que anatematizaban a cualquiera que se separase un gramo de la Confesión de Augsburgo, nuevos inquisidores a su juicio; consideraba que discrepancias luteranas (martinistas), zuinglianas o calvinistas reflejaban una introducción de nuevos «ídolos» frente a la única obediencia al bautismo de Jesucristo. Sus censores de Basilea, como los de las iglesias extranjeras de Oxford en 1576, se escandalizaron de que el sevillano anulara el pecado original y diera acceso a la salvación a católicos, protestantes, infieles, judíos o turcos: «si tu es Turca, benefac, si tu es Judaeus, benefac, si tu es Christianus benefac et salvus eris».⁹⁷

En analogía posterior, el sometimiento de Jacobo I a sus súbditos católicos ingleses a una práctica medieval de juramento que equivalía a renunciar a su

95. Guggisberg ([1997] 2003), en especial «The toleration debate after the publication of *De haereticis*». Y White (1984: 573-586). Este último se ocupa de una célebre cita de Calvino en defensa de la exhortación a los turcos «clementia ac mansuetudine», presente en la 1ª ed. de la *Institutio* (1536) y luego desaparecida de las restantes ediciones, como recordó Castellio, que fue quien hizo famosa la frase volatilizada dejando entrever una censura política del antiguo pastor reconvertido en déspota ginebrino; White aporta otra explicación: más que censura política específica, son motivos literarios y teológicos, en un momento en que discute sobre la excomunión, los que conducen a Calvino a incluir la frase en 1536 y a eliminarla después.

96. Gilly (1997), (1998), (2001) y (2015, en prensa: 173). De este último trabajo he extraído las dos citas. Interesa especialmente su análisis sobre las vicisitudes del *Dialogus theologicus* de Antonio del Corro; véanse asimismo Hauben (1978); Guggisberg ([1997] 2003); Rotondó (2008: 479-532).

97. Sepp (1881: 30-60, cita en 31), pero lo tomo de Gilly (2015, en prensa: 213).

fe es lo que lleva a Suárez (*De iuramento fidelitatis*) a teorizar la posibilidad de desobediencia civil, el *ius resistendi*.⁹⁸

En el panorama literario, las creaciones lucianescas modernas asociadas a la sátira menipea y al encomio paradójico que autoparodia el propio discurso —empezando por el *Elogio de la locura* erasmiano y continuando por una nutrida producción dialógica lucianesca—⁹⁹ son una importante contribución a este paisaje; sirvió en toda Europa para defender una postura moderada en medio de las guerras de religión, un gesto de tolerancia política y religiosa que evitara el enfrentamiento fundamentalista entre bandos y pueblos que buscaban certezas imposibles de alcanzar en medio de la diversidad confesional.

También este contexto es el del *Viaje de Turquía*. Su autor escoge el mejor género literario para plantear tales cuestiones de fondo debatidas en toda Europa, y hacerlo desde la autoridad del testigo autoirónico, desde el argumento de experiencia, la mezcla de géneros y el humor lucianescos, que invitaba desde la raíz de su poética a la diversidad, el desdoblamiento y el pluralismo. Despunta un escepticismo gozoso y risueño, no metódico. El poder que los humanistas conceden a la retórica en la esfera del pensamiento se ha destacado muchas veces, pero se ha mostrado también que la retórica que valora la tolerancia y surge en el periodo tiene que ver no con los estilos deliberativo, forense o epidíctico, sino sobre todo con el modo de conversación que explora aspectos distintos de un problema a la vez que mueve los afectos.¹⁰⁰

La *antilogía* en situaciones complejas, *pro* y *contra*, es la esencia misma de la retórica desde sus ejercicios preparatorios y sirve, como a Luciano, para aplicar el gran principio de la indiferencia de la verdad, noción fértil entre los filósofos. La visión etnográfica explota la relatividad de las costumbres y las creencias, y suspende el juicio sobre las decisiones omnímodas de tejas abajo: todos tienen virtudes y defectos, todos tienen y no tienen razón en algo, con el relativismo moral derivado; se hace necesario conocer a fondo todas las perspectivas antes de optar por una determinada. Al Luciano etnográfico se suma el del perspectivismo filosófico, que también asimilaron Erasmo y Vives, el que se replantea los problemas del conocimiento subjetivo del mundo, las astucias del lenguaje y los malos usos lingüísticos (apariencia-realidad, sueño-vigilia, mundo al revés, palabras engañosas, universos fantásticos, trampas de la fantasía, desengaño del mundo, etc.), un Luciano que llegará a ser muy complejo e importante en la literatura occidental.

El género más indicado para observar una realidad compleja de mundos contrapuestos era, en tal horizonte de expectativas, el diálogo de herencia lucianesca, pues permitía introducir la autoironía y conjugar con artificio varias

98. Pena (2012) y Suárez (1979).

99. En ámbito protestante, piénsese en textos como el *Phalarismus* de Hutten (1517) o el *Eckius dedolatus* de Pirkheimer (1520): cf. Correard (2014: 958).

100. Remer (1996).

perspectivas subjetivas y opinables: la de los turcos y la de los cristianos, la de Urdemalas (narrador-testigo e interlocutor) y la de sus compañeros —cada uno con opinión singular—; también la visión de la experiencia frente a la libresca: Pedro, como testigo fehaciente, conoce esa sociedad variada en la que dominaban los renegados, defiende su fe contra las amenazas y entra en contacto íntimo con los musulmanes hasta llegar a conocer sus espacios más secretos; no puede limitarse a una perspectiva única si quiere combatir el prejuicio y desautorizar a los que han escrito sobre los turcos diciendo, según él, tantas mentiras. La conversación se enriquece cuando los otros dos interlocutores reconocen defectos en su caudal argumentativo propio y fortalecen así —sobre todo Mata— el campo de Pedro. La forma argumentativa elegida para el *Viaje* deja testimonio de ello. La ficción autobiográfica es un gran hallazgo literario, pero está al servicio de una argumentación especular que deja al lector en suspenso: ¿qué hace Urdemalas, vestido de monje griego —aspecto que inquieta a Juan y con el que Mata bromea de forma hilarante—, peregrinando en pleno invierno a Santiago de Compostela para depositar su túnica de estameña ante el santo?:

Pedro: El caso es, en dos palabras, que yo fui cautivo¹⁰¹ y estuve allá tres o cuatro años. Después salveme en este hábito que aquí veís, y agora voy a cumplir el voto que prometí y dexar los hábitos y tomar los míos propios, en los cuales procuraré servir a Dios el tiempo que me diere de vida: esto es en conclusión (p. 121).

¿Sirven entonces las peregrinaciones y los votos, las romerías que gustan a Juan y disgustan a Pedro (p. 120)?:

Mata: [...] mas yo quería saber cuál es la mejor romería.

Juan: Ninguna si a Pedro de Urdimalas creemos.

Pedro: El camino real que lleva al cielo es la mejor de todas, y más breve, que es los diez mandamientos de la ley muy bien guardados a maço y escoplo; y estos sin caminar ninguna legua se pueden cumplir todos. ¡Cuántos peregrinos reniegan y blasfeman, cuántos no oyen misa en toda la jornada, cuántos toman lo que hallan a mano! (p. 121).

Hay romerías malas y buenas. Pedro diferencia la que es ocasión de supersticiones, de aquel vivir peregrino de los apóstoles, o de su propia romería, que «va por otros nortes» (p. 119).

Y Pedro entonces, ¿qué hace proporcionando hasta el final argumentos a dos desaprensivos timadores que los usarán para seguir lucrándose de la superstición popular?

Pedro: Aquí no se dice esto sino para que ansí, en suma, lo sepáis, dando algún rastro de haber estado donde se usa [...] (p. 360).

101. Frase subrayada y anotada al margen con un «ojo» en el ms. BNE3875, fol. 15.

El marco dialogal introduce por sí solo el discurso autoirónico, o la parodia del mismo y su correlativo alcance ético. Si se prescinde del análisis genérico algunas de las aportaciones profundas pueden quedar veladas. El *Viaje de Turquía* aporta un espléndido ejemplo de risa universal desde el diálogo y una respuesta equívoca a la gran pregunta humanista sobre el valor del saber. Existían buenas razones para modificar el final originario. Y alguien se dio cuenta.

Bibliografía

- ADDANTE, Luca, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma, Laterza, 2010.
- AGUADÉ, Jorge, «Inna Iladi ya'kulu wa-yasrabu takunu lahu l-haga. Ein Beitrag zur jüdisch-christlichen Polemik gegen den Islam», *Die Welt des Orients. Wissenschaftliche Beiträge zur Kunde des Morgenlandes*, herausgegeben von Wolfgang Röllig und Wolfram von Soden, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1979, pp. 61-72.
- ALCOBA, Laura, «Voces ajenas y voz propia en el *Viaje de Turquía*», *El escrito en el Siglo de Oro: prácticas y representaciones*, Augustin Redondo, Pedro M. Cátedra y María Luisa López-Vidriero (coords.), Salamanca, Universidad de Salamanca – Instituto de Historia del Libro, 1998, pp. 13-19.
- ALLAIGRE, Claude, «Mucho va de Pedro a Pedro. (Aspects idéologiques et personnages exemplaires du *Viaje de Turquía*)», *Bulletin Hispanique*, 90, 1-2 (1988), pp. 91-118.
- ALLAIGRE, Claude y PELORSON, Jean-Marc, *Voyage en Turquie. Dialogue entre Pierre de Méchantour, Jean d'Escroquendieu et Dedé Couandouce. Traduit de l'ouvrage espagnol anonyme «Viaje de Turquía» (ca. 1557)*, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2013 (Collection Mediterranea).
- ALONSO, Julio y MADROÑAL, Abraham (eds.), Gaspar Lucas Hidalgo, *Diálogos de apacible entretenimiento*, Valencia, Universidad, 2010.
- ATKINSON, Geoffroy, *Les Nouveaux horizons de la Renaissance française* [1935], Genève, Slatkine, 1969.
- BAJTIN (Bakhtine), Mikhail M., *La poétique de Dostoïevski* [1963], Paris, Seuil, 1970, pp. 145-237. [Trad. esp., *Problemas de la poética de Dostoïevski*, México, FCE, 1988, pp. 144-252].
- , *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard, 1978 [Trad. esp., *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus, 1989].
- BALABORCA FATTACCIOLI, Lisette, «*Viaje de Turquía*: la representación de los turcos en el diálogo del siglo XVI», *Hispania Felix. Revista Hispano-Rumana de Cultura y Civilización de los Siglos de Oro*, 2 (2011), pp. 67-84.
- BATAILLON, Marcel, *Erasme et l'Espagne*, Paris, E. Droz, 1937, trad. esp. Antonio Alatorre, México, FCE 1996^{2rev.}, en especial pp. 623, 655, 659, 662-663, 665, 697, 789, 801, 805; cap. XII, «El *Viaje de Turquía* y su verdadero autor, el Doctor Laguna», pp. 669-692. (Para ver la evolución del pensamiento de Bataillon sobre el tema es muy útil la ed. francesa póstuma en tres volúmenes, Érasme et l'Espagne, al cuidado de D. Devoto con la colaboración de Ch. Amiel, Genève, Droz, 1991, que además añade todos los trabajos dispersos del autor sobre Erasmo y erasmismo en España).
- , *Le docteur Laguna, auteur du Voyage en Turquie*, Paris, Librairie des Éditions Espagnoles, 1958. [Incluye: «Nouvelles recherches sur le *Viaje de Turquía*» (1951-1952); «Andrés Laguna, auteur du *Viaje de Turquía* à la lumière des recherches récentes» (1956); «Docteur Laguna: *Peregrinaciones de Pedro de*

- Urdemalas*. Muestra de una edición comentada» (1952); «Quelques notes sur le *Viaje de Turquía*» (1954); «Laguna, contes à la première personne» (1956)].
- , «Venise porte de l'Orient au xvi^e siècle: Le *Viaje de Turquía*», *Venezia nelle Letterature moderne*, a cura di Carlo Pellegrini, Venezia, San Giorgio Maggiore, *Civiltà Veneziana*. Studi, n° 8, 1961, pp. 11-20.
- , «Mythe et connaissance de la Turquie en Occident au milieu du xvi^e siècle», *Venezia e l'Oriente fra Tardo Medio Evo e Rinascimento*, a cura di Agostino Pertusi, Firenze, Sansoni e Fondazione Giorgio Cini, 1966, pp. 451-470.
- , «Les manuscrits du *Viaje de Turquía*», *Actele celui deal XII-lea, Congress International de Linguistica si Filologie Romanica*, Bucarest, Academia de la República Socialista de Rumanía, 1971, I, pp. 37-41.
- BISELLO, Linda, «L'idea de concordia universale in Guillaume Postel (1510-1581) tra unità religiosa e lingüística», *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 48, 3 (2012), pp. 579-602.
- BLECUA, Alberto, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.
- BOMPAIRE, Jacques, *Lucien écrivain. Imitation et création*, Paris, E. de Boccard, 1958.
- BUNES IBARRA, Miguel Ángel, «El desdubrimiento de América y la conquista del Norte de África: dos empresas paralelas en el siglo xvi», *Revista de Indias*, 175 (1985), pp. 225-235.
- , *La imagen de los musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos xvi y xvii: Los caracteres de una hostilidad*, Madrid, CSIC, 1989.
- , «Constantinopla en la literatura española sobre los otomanos (siglos xvi-xvii)», *Erytheia*, 7 (1990), pp. 263-274.
- , «La conquista de Bizancio según los cronistas europeos de los siglos xvi y xvii», *Erytheia*, 13 (1992), pp. 89-102.
- , «El imperio otomano y la Monarquía hispánica en el siglo xvi: el conocimiento español del otro extremo del Mediterráneo», *Ankara Üniversitesi Basimeri*, 19 (1995), pp. 23-41.
- , «El imaginario sobre los turcos en el mundo hispánico: el *Viaje de Turquía* y sus fuentes», *L'empire ottoman dans l'Europe de la Renaissance*, Alain Servantie y Ramón Puig de la Bellacasa (eds.), Louvain, University Press, 2005, pp. 47-65.
- BUÑO, Washington y Buceta de Buño, Rosa, *Aspectos médicos e higiénicos del «Viaje de Turquía» (1557)*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1985.
- BURON, Emmanuel, Philippe GUÉRIN y Claire LESAGE (dirs.), *Les états du dialogue à l'âge de l'Humanisme*, Tours/Rennes, Presses Universitaires François Rabelais/Presses Universitaires de Rennes, 2015.
- CABO ASEGUINOLAZA, Fernando, *El concepto de género y la literatura picaresca*, Santiago de Compostela, Universidad, 1992.
- CARABIAS TORRES, Ana María, «La producción editorial sobre el Imperio Oto-

- mano y los turcos en España (1470-1850). Una investigación *in fieri*», *Tiempos modernos: Revista Electrónica de Historia Moderna*, VII, 20 (2010), en línea: <<http://www.tiemposmodernos.org/tm3/index.php/tm/article/view/205/262>>
- CARRASCO, Raphaël, «Les morisques au xvi^e siècle : de l'échec de l'évangélisation à la répression généralisée», *Cahiers d'Études du Religieux-Recherches interdisciplinaires*, revista electrónica del Centre Interdisciplinaire d'Étude du Religieux (2008), 13-09-2014, <<http://cerri.revues.org/286>>
- CARREIRA, Antonio, [Reseña de] «*Viaje de Turquía*. Edic. de Fernando García Salinero, Ediciones Cátedra, Col. Letras Hispánicas, 116, Madrid, 1980, 514 p.», *Revista de Filología Española*, 63 (1983), pp. 154-162.
- CID, Jesús Antonio, «La *Relación de la vida del falso nuncio de Portugal*, en sus reescrituras, y los orígenes de la ficción autobiográfica en España», *Criticón*, 76 (1999), pp. 53-98.
- CLOSE, Anthony, «Hidalgo's *Diálogos de apacible entretenimiento*», *Cervantes and the Comic Mind of his Age*, Oxford, University Press, 2000, pp. 258-264.
- COMBET, Louis, «Personnages folkloriques et proverbes dans le *Viaje de Turquía*», *Cahiers du PROHEMIO*, 2 (1998), pp. 13-38.
- CORSARO, Antonio, «Riscritura e autocensura nei *Dialoghi* di Torquato Tasso», *Lectura y culpa en el siglo XVI*, M^a José Vega e Iveta Nakládalová (eds.), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, Servei de Publicacions, 2012, pp. 173-188.
- CORREARD, Nicolas, «La rhétorique dévoyée dans l'incipit du *Guzmán de Alfarache* : le narrateur sophiste et l'auteur moraliste», *Le commencement ... en perspective. L'analyse de l'incipit et des œuvres pionnières dans la littérature du Moyen Âge et du Siècle d'or*, Pierre Darnis (ed.), Toulouse, CNRS – Université Toulouse-Le Mirail, Collection « Méridiennes », 2010, pp. 45-68.
- , «*Ne plus sapere quam oporteat*: la mise en scène de la curiosité vaine dans les satires lucianesques en langues vulgaires (1535-1565)», *Camenae*, 15 (2013), pp. 1-21.
- , «Satire ménippée», *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*, Saulo Neiva & Alain Montandon (dirs.), Genève, Droz, 2014, pp. 955-966.
- , «Le genre du dialogue *more academicorum* en Espagne au xvi^e siècle», *Sképsis*, VII, n° 10 (2014a), pp. 108-127.
- CORSI PROSPERI, Anna, «Sulle fonti del *Viaje de Turquía*», *Critica Storica*, 14, 1 (1977), pp. 66-90.
- COSTA, Angelina, «Hibridismo y convergencia de formas en los *Diálogos de apacible entretenimiento* de G. Lucas Hidalgo», *Hommage à Robert Jammes*, F. Cerdan (ed.), Toulouse, Presses Universitaires du Mirail, 1994, 1, pp. 263-272.
- DAMONTE, Mario, «Osservazioni sul *Viaje de Turquía*: riferimenti a Genova e alla Sicilia», *Revue de Littérature Comparée*, 45 (1971), pp. 572-581.

- DARNIS, Pierre, *Don Quichotte de la Manche*, Neuilly, Éd. Atlande, 2015.
- DELGADO GÓMEZ, Ángel, «La medicina y el *Viaje de Turquía*», *Boletín de la Biblioteca Menéndez y Pelayo*, 60 (1984), pp. 115-184.
- , «Una visión comparada de España y Turquía», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 444 (1987), pp. 35-64.
- FERRERAS, JACQUELINE, «Del diálogo humanístico a la novela», *Homenaje a José Antonio Maravall*, Carmen Iglesias, C. Moya, y L. Rodríguez Zúñiga (eds.), Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1985, III, pp. 349-358.
- , «*Diálogo de la lengua* y el *Viaje de Turquía*: problemas de estructura», *Cahiers d'Études Romanes*, 15 (1989), pp. 7-25.
- , «Apuntes sobre la escritura del *Viaje de Turquía*», *El Siglo de Oro a escena. Homenaje a Marc Vitse*, Toulouse, Université de Toulouse II – Le Mirail, 2006, pp. 297-309.
- GALLEGO BARNÉS, André, «La relación autor/lector en la literatura didáctica: requisitos y modalidades», *Críticón*, 58 (1992), pp. 103-116.
- GALLEGO MONTERO, Jesús, *Edición crítica y estudio de los 'Diálogos de apacible entretenimiento' de Gaspar Lucas Hidalgo*, Madrid, Universidad Complutense, 2010a. <<http://eprints.ucm.es/12419/1/T32815.pdf>>
- , intr. y notas de Gaspar LUCAS HIDALGO, *Diálogos de apacible entretenimiento*, en *Diálogos españoles del Renacimiento*, Ana Vian Herrero (dir.), Toledo-Sevilla-Madrid, Almuzara (Biblioteca de Literatura Universal), 2010b, pp. 1237-1418.
- GARCÍA BERRIO, ANTONIO, *Formación de la teoría literaria moderna II*, Murcia, Universidad, 1980.
- GENETTE, Gerard, *Fiction et diction*, Paris, Seuil, 1991.
- GIL, Juan y GIL, Luis, «Ficción y realidad en el *Viaje de Turquía* (Glosas y comentarios al recorrido por Grecia)», *Revista de Filología Española*, 45 (1962), pp. 89-160.
- GILLY, Carlos, «Sebastian Castellio und der politische Widerstand gegen Philipp II. von Spanien», *Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis*, 77, 1 (1997), pp. 23-40.
- , «Sebastiano Castellione, l'idea di tolleranza e l'opposizione alla politica di Filippo II», *Rivista storica italiana*, 110 (1998), pp. 144-166.
- , «*Comme un cinquième Evangile*: Konfessionalismus und Toleranz in Antwerpens 'wonderjaar'», *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, H. Méchoulán, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti (eds.), Firenze, Olschki, 2001, I, pp. 295-329.
- , «Camuflar la herejía: Sébastien Castellion en los *Diálogos teológicos* de Antonio del Corro», *Diálogo y censura en el siglo XVI (España y Portugal)*, Ana Vian Herrero, M^a José Vega y Roger Friedlein (eds.), Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2015 (en prensa), pp. 153-224.
- GOFFMAN, Daniel, *The Ottoman Empire and early modern Europe*, Cambridge University Press, 2002.

- GÓMEZ, Jesús, *El diálogo en el Renacimiento español*, Madrid, Cátedra, 1988.
- , «Las formas del relato breve en los *Coloquios de Palatino y Pinciano*», *Revista de Literatura*, 54 (1992), pp. 75-99.
- , «Relato breve y diálogo didáctico (1600-1620)», *Lucanor*, 9 (1993), pp. 73-89.
- , «Boccaccio y Otálora en los orígenes de la novela corta en España», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 46 (1998), pp. 23-46.
- , *El diálogo renacentista*, Madrid, Laberinto, 2000.
- , «El marco interlocutivo de los relatos incluidos en el diálogo», *Criticón*, 81-82 (2001), pp. 221-247.
- , «La amenidad del relato breve en los *Diálogos de apacible entretenimiento*», *Ficciones en la ficción. Poéticas de la narración inserta (siglos XV-XVII)*, Valentín Núñez Rivera (ed.), Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions, 2013, Studia Aurea Monográfica, 2013, pp. 145-165.
- , «El lugar del diálogo en el sistema literario clasicista: después de 1539», *Etiópicas* 11 (2015a), pp. 39-68.
- , *Tendencias del diálogo barroco (Literatura y pensamiento durante la segunda mitad del siglo XVII)*, Madrid, Visor, 2015b.
- GÓMEZ-MONTERO, Javier, «Diálogo, autobiografía y paremia en la técnica narrativa del *Viaje de Turquía*. Aspectos de la influencia de Erasmo en la literatura española de ficción durante el siglo XVI», *Romanistisches Jahrbuch*, 36 (1985), pp. 324-347.
- , Javier, «Forma y función del relato intercalado en la estructura del *Viaje de Turquía*. Estrategias narrativas y visión de la realidad en el diálogo erasmista», *El relato intercalado*, Madrid, Fundación Juan March-SELGyC, 1992, pp. 77-88.
- GUGGISBERG, Hans Rudolf, *Sebastian Castellio 1515-1563. Humanist und Verteidiger der religiösen Toleranz*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, Bruce Gordon (trad. y ed.), *Sebastian Castellio, 1515-1563, Humanist and Defender of Religious Toleration in a Confessional Age*, Ashgate, St. Andrews Studies in Reformation History, 2003.
- GRUZINSKI, Serge, *Quelle heure est-il là-bas?: Amérique et Islam à l'orée des temps modernes*, Paris, Seuil, 2008.
- HALLYN, Fernand, *La structure poétique du monde: Copernic, Kepler*, Paris, Seuil, 1987.
- , *Les structures rhétoriques de la science. De Kepler à Maxwell*, Paris, Seuil, 2004.
- HART, Thomas R., «Renaissance Dialogue and Narrative Fiction: The *Viaje de Turquía*», *Modern Language Review*, 95, 1 (2000), pp. 107-113.
- HAUBEN, Paul J., *Del monasterio al ministerio: Tres herejes españoles y la Reforma. Antonio del Corro. Casiodoro de Reina. Cipriano de Valera*, Madrid, Editora Nacional, 1978.
- HIRZEL, Rudolf, *Der Dialog*, Hildesheim, G. Olms, 1963².
- KAFÉ, Esther, «Le mythe turc et son déclin dans les relations de voyage des européens de la Renaissance», *Oriens*, 21-22 (1968-1969), pp. 159-195.

- LAFAYE, Jacques, *Un humanista del siglo xx. Marcel Bataillon*, prefacio Claude Bataillon, Fabienne Bradu (trad.), México, FCE, 2014.
- LAWRANCE, Jeremy, «Europe and the Turks in Spanish Literature of the Renaissance and early Modern Period», *Culture and Society in Habsburg Spain. Studies presented to R. W. Truman by his pupils and colleagues on the occasion of his retirement*, Niggel Griffin, Eric Southworth & Colin Thompson (eds.), London, Tamesis, 2001, pp. 17-33.
- LUCENA, Juan de, *Diálogo sobre la vida feliz. Epístola exhortatoria a las letras*, Jerónimo Miguel Briongos (ed., estudio y notas), Madrid, RAE, 2014 (Anexos de Biblioteca Clásica).
- MARKRICH, William, *The Viaje de Turquía: A study of its sources, authorship and historical background*, California, University of Berkeley, 1955 (Diss. University of Berkeley).
- MARTINELL GIFRE, Emma, «La conciencia lingüística en el *Viaje de Turquía*», *Actas del II Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*, Manuel Ariza Viguera (coord.), Madrid, Pabellón de España, 1992, II, pp. 731-738.
- MAS, Albert, *Les Turcs dans la littérature espagnole du Siècle d'Or (Recherches sur l'évolution d'un thème littéraire)*, Paris, Centre de Recherches Hispaniques, 1967, 2 vols., I, pp. 103-155.
- MEREGALLI, Franco, «L'Italia nel *Viaje de Turquía*», *Annali di Ca' Foscari*, 13, 2 (1974a), pp. 351-363.
- , «Partes inéditas y partes perdidas del *Viaje de Turquía*», *Boletín de la Real Academia Española*, 54 (1974b), pp. 193-201.
- MERLE, Alexandra, ed. Pierre Belon du Mans, *Les observations de plusieurs singularitez et choses mémorables trouvées en Grèce, Asie, Judée, Égypte, Arabie et autres pays estranges, rédigées en trois livres*, Paris, G. Corrozet, 1553, en *Voyage au Levant, les Observations de Pierre Belon du Mans*, Paris, Chandeigne, 2001.
- , *Le Miroir ottoman: une image politique des hommes dans la littérature géographique espagnole et française (xvi^e-xvii^e siècles)*, Paris, Presses Universitaires de Paris Sorbonne, 2003.
- MONER, Michel, «Aspectos de la teatralidad en el *Viaje de Turquía*», *La edición de textos. Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Pablo Jauralde, Dolores Noguera y Alfonso Rey (eds.), London, Tamesis Books Ltd. [Serie A. Monografías, 139], 1990, pp. 333-343.
- MONTANDON, Alain, «Roman-Dialogue», *Dictionnaire raisonné de la caducité des genres littéraires*, Saulo Neiva et Alain Montandon (dirs.), Genève, Droz, 2014, pp. 867-879.
- NASCIMENTO, M^a Teresa, *O Diálogo na Literatura Portuguesa. Renascimento e Maneirismo*, Coimbra, Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos, 2011.
- NIETO, José C., *El Renacimiento y la otra España: visión cultural y socioespiritual*, Genève, Droz, 1997 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, n^o 315).

- NOLTING-HAUFF, Ilse, «*La vida de Lazarillo de Tormes* und die erasmische Satire», *Interpretation. Das Paradigma des europäischen Renaissance-Literatur. Festschrift für Alfred Neyer-Weidner zum 60. Geburtstag*, Klaus W. Hempfer y G. Regn (eds.), Wiesbaden, F. Steiner, 1983, pp. 83-104.
- , «Pikaresker Roman und menippeische Satire», *Die Pluralität der Welten*, München, W. Fink, 1987, pp. 181-200.
- NÚÑEZ ESTEBAN, Gregoria, «La Constantinopla del *Viaje de Turquía*», *Revista de Filología Clásica*, 2 (1988), pp. 333-352.
- NÚÑEZ RIVERA, Valentín, «En los orígenes de la novela. Series narrativas con marco ficcional, entre abismos y reflejos», *Ficciones en la ficción. Poéticas de la narración inserta (siglos XV-XVII)*, Valentín Núñez Rivera (ed.), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona-Servei de Publicacions, 2013, Studia Aurea Monográfica, pp. 25-47.
- OHANNA, Natalio, «Lecciones de allende la frontera: el *Viaje de Turquía* y su propuesta de apertura social», *Bulletin of Hispanic Studies*, 88, 4 (2011), pp. 423-436.
- ÖNALP, Ertugul, «El ejercicio de la medicina en el *Viaje de Turquía*», *Historia* 16, 371 (2007), pp. 20-29.
- ORTOLÀ, Marie-Sol, *Un estudio del Viaje de Turquía: ¿Autobiografía o ficción?*, London, Tamesis Books Ltd., 1983.
- , «La tendencia utópica en el *Viaje de Turquía*», *Neophilologus*, 70 (1986), pp. 217-227.
- , «La pobreza no es vileza et le *Viaje de Turquía*», *De la Péninsule Ibérique à l'Amérique latine. Mélanges en l'honneur de Jean Subirats*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1992, pp. 27-39.
- , introducción a ed. *Viaje de Turquía. Diálogo entre Pedro de Hurdimalas y Juan de Voto a Dios y Mátalas Callando, que trata de las miserias de los cautivos de turcos y de las costumbres y secta de los mismos haciendo la descripción de Turquía*, Madrid, Castalia, 2000 (Nueva Biblioteca de Erudición y Crítica, 16).
- , «Images des femmes dans le *Viaje de Turquía*», *Siglos dorados. Homenaje a Augustin Redondo*, Pierre Civil (coord.), Madrid, Castalia, 2004, II, pp. 1045-1063.
- PASTORE, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.
- PELORSON, Jean-Marc, «Entre conversation et conversion: jeux et enjeux du dialogue dans le *Viaje de Turquía*», *Bulletin Hispanique*, 112, 2 (2010), pp. 529-552.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo, *La Escuela de Salamanca. De la Monarquía hispánica al Orbe católico*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.
- , «La libertad religiosa en la Edad Moderna: el juramento de Jacobo I de Inglaterra», *Razones para vivir y razones para esperar. Homenaje al Prof. Dr. D. José-Román Flecha Andrés*, Francisco José Andrades Ledo, Miguel Anxo

- Pena González y Ángel Galindo García (eds.), Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 2012, pp. 187-208.
- PERELMAN, Chaïm y Lucie OLBRECHTS-TYTECA, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'Université, 1983⁴.
- PÉREZ, Joseph, «L'affrontement Turcs-Chrétiens vu de l'Espagne: Le *Voyage en Turquie*», *De l'Humanisme aux Lumières*, Madrid, Casa de Velázquez, 2000, pp. 333-340.
- , «El *Viaje de Turquía*: un humanista adelantado a su tiempo», *Humanismo en el Renacimiento español*, Madrid, Gadir, 2013, pp. 177-191.
- PIÑERO SAENZ, Antonio, «Citas y alusiones bíblicas en el *Viaje de Turquía*», *Revista de Filología Española*, 62 (1982), pp. 285-295.
- PLUTARCO, *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. IV. *Charlas de sobremesa [Quaestiones convivales]*, Francisco Martín García (introd., trad. y notas), Madrid, Gredos, 1987.
- POLIC BOBIC, Mirjana, «El *Viaje de Turquía* y una de sus posibles fuentes de información sobre *las cosas del Turco*», *El Siglo de Oro en el Nuevo Milenio*, Carlos Mata Induráin y Miguel Zugasti (coords.), Pamplona, Universidad de Navarra, 2005, II, pp. 1415-1426.
- POPKIN, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, Berkeley-California, University Press, 1979. Trad. esp., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, México, FCE, 1983.
- RAMOS, Demetrio et al., *Francisco de Vitoria y la escuela de Salamanca. La ética en la conquista de América*, *Corpus Hispanorum de Pace*, vol. XXV, Madrid, CSIC, 1984.
- REDONDO, Augustin, «Devoción tradicional y devoción erasmista en la España de Carlos V. De la *Verdadera información a la Tierra Santa* de Fray Antonio de Aranda al *Viaje de Turquía*», *Homenaje a Eugenio Asensio*, Madrid, Gredos, 1988, pp. 391-416.
- , «Folklore, referencias histórico-sociales y trayectoria narrativa en la prosa castellana del Renacimiento. De Pedro de Urdemalas al *Viaje de Turquía* y al *Lazarillo de Tormes*», *Actas del IX Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (18-23 de agosto de 1986)*, Berlin / Frankfurt-am-Main, Vervuert, 1989, pp. 65-88.
- REMER, Gary, *Humanism and the rhetoric of toleration*, Pennsylvania, University Park, Pennsylvania State University Press, 1996.
- ROBBINS, Jeremy, *The Challenges of Uncertainty*, London, Duckworth, 1998.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco, *Historia de la fábula grecolatina* I, Madrid, Universidad Complutense, 1979 y 1985, 2 vols.
- ROTONDÓ, Antonio, «Pietro Perna e la vita culturale e religiosa di Basilea fra il 1570 e il 1580», *Studi e Ricerche di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008, 2 vols., II, pp. 479-532.
- RUMMEL, Erika, *The Confessionalization of Humanism in Reformation Germany*, New York, Oxford University Press, 2000 [Oxford Studies in Historical Theology].

- SÁNCHEZ GARCÍA, Encarnación, «Visiones del Mediterráneo en el siglo XVI. La *Suma de Geografía* y el *Viaje de Turquía*», *Descubrir, describir, inventar el mundo. Actas del IV Simposio Internacional de la Asociación Española de Semiótica* (Sevilla, 1990), Madrid, Visor, 1992, pp. 1015-1024.
- , «El *Viaje de Turquía*. Rappresentazione e narrazione come modello dialogico», *Questioni di Genere. Atti del Convegno*, Napoli, Istituto Universitario Orientale - Dipartimento di Studi Letterari e Linguistici dell'Occidente, 1993, pp. 141-160.
- , «*Viaje de Turquía*. Consideraciones acerca del género», *Revista de Literatura*, 66, 112 (1994), pp. 453-460.
- , «Lode di Napoli nel *Viaje de Turquía*», *Miscellanea di Studi in onore di Raffaele Sirri*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1995, pp. 375-384.
- , «A Comparison of the Devotional Systems in the *Viaje de Turquía*», *Faith and fanaticism. Religious fervour in early modern Spain*, K. Twomey Lesley (ed.), Aldershot, Ashgate Publishing, 1997, pp. 140-157.
- , «Notas sobre la imagen de Persia en la prosa española del siglo XVI», *Memoria de la palabra. Actas del VI Congreso de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Madrid / Frankfurt, Iberoamericana / Vervuert, 2003, pp. 1587-1598.
- , «Semblanza de una princesa turca: la hija de Solimán en el *Viaje de Turquía*», *Siglos dorados. Homenaje a Augustin Redondo*, Pierre Civil (coord.), Madrid, Castalia, 2004, II, pp. 1339-1354.
- , «El mundo femenino turco en la literatura castellana del siglo XVI», *El Mediterráneo plural en la Edad Moderna. Sujeto histórico y diversidad cultural*, José A. González Alcantud y André Stoll (eds.), Barcelona, Anthropos, 2011, pp. 132-167.
- SCHWARTZ, Stuart B., *All can be saved. Religious Tolerance and Salvation in the Iberian Atlantic World*, New Haven / London, Yale University Press, 2008.
- SEPP, Christian, *Polemische en irenische Theologie. Bijdragen tot hare Geschiedenis*, Leiden, Brill, 1881.
- SERRANO Y SANZ, Manuel, *Autobiografías y Memorias*, Madrid, Bailly-Baillière, 1905 (NBAE, II).
- SEVILLA ARROYO, Florencio, «Sobre un apéndice del *Viaje de Turquía*: la *Turcarum Origo*», *La edición de textos. Actas del I Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro*, Pablo Jauralde, Dolores Noguera y Alfonso Rey (eds.), London, Tamesis Books Ltd., 1990, pp. 459-468. [Serie A. Monografías, 139].
- , «Diálogo y novela en el *Viaje de Turquía*», *Revista de Filología Española*, 77 (1997), pp. 69-87.
- SEVILLA ARROYO, Florencio y Ana VIAN, «Para la lectura completa del *Viaje de Turquía*: edición de la *Tabla de materias* y de la *Turcarum origo*», *Criticón*, 45 (1989), pp. 5-70.
- SUÁREZ, Francisco de, *De Iuramento Fidelitatis. Conciencia y política*, Luciano Peaña (ed.), Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979.

- TABOADA, Hernán G. H., *La sombra del Islam en la conquista de América*, México, FCE, 2004.
- TASSO, Torquato, *Dialoghi* III, Ezio Raimondi (ed. crít.), Firenze, Sansoni, 1958.
- THOMAS, David y John CHESWORTH (eds.) with John Azumah, Stanisław Grodz, Andrew Newman, Douglas Pratt, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*. Vol. 6. *Western Europe (1500-1600)*, Leiden/Boston, Brill, 2014.
- TODOROV, Tzvetan, «El origen de los géneros», *Teoría de los géneros literarios*, M. Ángel Garrido Gallardo (comp.), Madrid, Arco Libros, 1988.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología. Parte II-II (b)*, Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España (eds.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.
- TRUEBLOOD, Alan S., «Some Aspects of the Art of Dialogue in *Viaje de Turquía*», *East Meets West. Homage to Edgar C. Knowlton Jr.*, Roger L. Hadlich & J. D. Ellsworth (eds.), Honolulu (Hawaii), Department of European Languages and Literature – College of Languages, Linguistics, and Literature, University of Hawaii, 1988, pp. 306-314.
- TUBAU, Xavier, *Erasmus mediador: política y religión en los primeros años de la Reforma*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2013.
- VALDÉS, Ramón, «Rasgos distintivos y corpus de la sátira menipea en su Siglo de Oro», *Estudios sobre la sátira española en el Siglo de Oro*, Carlos Vaíllo y Ramón Valdés (eds.), Madrid, Castalia, 2006, pp. 179-207.
- VALERO MORENO, Juan Miguel, *Viaje de Turquía, Dialogyca BDDH*, BDDH 195, [2013] 2015^{2rev}, 20-05-2015 <<http://www.ucm.es/info/dialogycabddh/>>
- Viaje de Turquía*, Fernando García Salinero (ed.), Madrid, Cátedra, 1980 y 1985².
- VIAN HERRERO, Ana, «Los manuscritos del *Viaje de Turquía*: notas para una edición crítica del texto», *Boletín de la Real Academia Española*, 68 (1988), pp. 455-496.
- , «La *Turcarum origo*: de falso apéndice a porción literaria integral del *Viaje de Turquía*», *Romanistisches Jahrbuch*, 42 (1991), pp. 267-289.
- , «La *Turcarum origo*: una crónica ejemplar y burlesca en el *Viaje de Turquía*», *Homenaje a Luis Gil*, Rosa M. Aguilar, Mercedes López Salvá e Ignacio Rodríguez Alfageme (eds.), Madrid, Universidad Complutense, 1994, pp. 767-781.
- , «El *Diálogo de las Transformaciones de Pitágoras*, la tradición satírica menipea y los orígenes de la picaresca: confluencia de estímulos narrativos en la España renacentista», *La invención de la novela*, estudios reunidos y presentados por Jean Canavaggio, Madrid, Casa de Velázquez, 1997/1999, pp. 117-141.
- , «Interlocución y estructura de la argumentación en el diálogo: hacia una poética del género», *Criticón*, 81-82 (2001), pp. 157-190.
- , «El bárbaro y el conquistador en el Perú colonial: sátira y avisos a la Corona en los *Coloquios de la verdad* de Pedro de Quiroga», *Estudios sobre la sátira*

española en el Siglo de Oro, Carlos Vaíllo y Ramón Valdés (eds.), Madrid, Castalia, 2006, pp. 209-247.

WHITE, Robert, «Castellio against Calvin: the Turk in the toleration controversy of the sixteenth century», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, 46, 3 (1984), pp. 573-586.

YÉRASIMOS, Stéphane, *Les voyageurs dans l'Empire ottoman (XIV^e-XVI^e siècles). Bibliographie, itinéraires et inventaires des lieux habités*, Ankara, Imprimerie de la Société Turque d'Histoire, 1991.

YÉRASIMOS, Stéphane y M. C. GÓMEZ-GÉRAUD, eds. de Nicolas de Nicolay, *Les quatre premiers livres des navigations et pérégrinations* (Lyon, 1568), *Dans l'Empire de Soliman le magnifique*, Paris, Presses du CNRS, 1989.

ZAPPALA, Michael O., *Lucian of Samosata in the two Hesperias*, Potomac-Maryland, Scripta Humanistica, 1990.



